66e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 3 19 JANVIER 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

Le récit de l'Annonciation et la Maternité Divine de la Sainte Vierge

En cette année mariale [1] où N. S. Père le Pape invite tous les chrétiens à un approfondissement de leur dévotion filiale envers la Sainte Vierge, il convenait de consacrer quelques-unes de ces conférences à étudier les pages de la Bible qui nous parlent de Marie. Aussi ce soir aimerais-je m'arrêter avec vous sur l'une de ces pages, celle où, dans le N. T., la Vierge entre en scène et se révèle pour ainsi dire jusqu'au fond se son âme, dons les quelques paroles qu'elle profère. Page bien connue, dont le texte est présent à toutes les mémoires et qu'il nous sera d'autant plus facile d'examiner d'un peu près.

Sans entrer dans le problème, fort complexe, de ce qu'on pourrait nommer la préhistoire de ce texte [2], je veux dire ses sources, les documents qu'il reproduit plus ou moins exactement [3], son histoire depuis le moment de sa première élaboration jusqu'à celui où S. Luc l'a accueilli dans son évangile [4], nous partirons du texte tel que nos manuscrits du troisième évangile le présentent : nous n'entendons donc pas, ce soir, justifier ce texte, en vérifier, dans un intérêt apologétique, la valeur historique [5] ; nous nous proposons seulement d'en rechercher le sens : c'est-à-dire ce qu'a voulu nous dire, nous affirmer ou nous suggérer, l'auteur inspiré de la dernière rédaction de ce récit — à supposer qu'il y en ait eu plusieurs, — auteur qu'avec la tradition nous nommerons S. Luc.

Plus particulièrement nous insisterons sur quelques détails, qui nous permettront peut-être de pénétrer un peu plus avant dans l'âme de Marie, de découvrir quelque chose de sa psychologie en cet instant entre tous privilégié où elle apprend qu'elle va devenir la mère du Messie.

* *

Le problème. — Nommément une question se pose, à laquelle les exégètes anciens ou modernes, même parmi les plus grands, sont loin de répondre de la même façon : Marie a-t-elle su, ou tout au moins soupçonné, dès ce moment-là précis, qu'elle allait enfanter un fils, qui serait Dieu au sens strict ; plus exactement, S. Luc par son récit, par le choix des mots ou des formules, *a-t-il voulu laisser entendre que Marie fut, dès cet instant, instruite par l'ange non seulement de sa maternité virginale, mais de sa maternité divine.*

Exégètes et théologiens ont été et sont encore fort embarrassés pour répondre ; en effet, l'ange Gabriel, d'une part, semble affirmer que la conception virginale de Jésus sera la raison pour laquelle il recevra le nom de fils de Dieu et, d'autre part, selon les mots mêmes du P. Lagrange, « les théologiens n'admettent pas que la conception surnaturelle soit pour le Christ une raison suffisante pour être nommé fils de Dieu, ni selon la nature divine, comme il est évident, ni selon la nature humaine, puisque la filiation suppose la communication d'une nature de même espèce » (p. 36). Et, bien avant le P. Lagrange, un exégète aussi consciencieux que scrupuleusement fidèle aux enseignements authentiques de l'Eglise, Maldonat, avait loyalement concédé, sans hésitation ni subterfuge, qu'en ce contexte l'expression « fils de Dieu », employée par l'ange au ℣. 35, devait s'entendre en un sens large, « exactement au même sens, insistait-il, — *eodem prorsus modo* — qu'en traitant de la généalogie du Christ au ch. III de son évangile, S. Luc appelle Adam fils de Dieu, parce qu'il fut engendré non d'un homme, mais de Dieu ».

Notez-le, il ne s'agit pas exactement de savoir si, des paroles de l'ange éclairées par la révélation subséquente du N. T., on peut déduire un

[1] Nous publions, ici, le texte d'une Conférence du R. P. LYONNET, S. J., donnée à l'Institut Biblique de Rome, le 10 janvier 1954. L'auteur a voulu lui laisser le style et l'allure d'une conférence.
Nous aimons à redire au R. P. LYONNET toute notre gratitude.

[2] Cette préhistoire vient d'être fort bien décrite par le P. Paul GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, Neutestamentliche Marienstudien, [Innsbruk, 1953 (3e éd. revue, 1955)], ouvrage auquel nous aurons souvent l'occasion de renvoyer. Signalons aussi le livre de J. Gresham MACHEN, *The Virgin Birth of Christ*, (New-York, 1930) et l'étude du P. Eric BURROWS, *The Gospel of Infancy*, édité par E. F. SUTCLIFFE, (Londres, 1940), qui a particulièrement souligné les rapprochements entre Luc, I-II et le 1er livre de Samuel ; ainsi que l'ouvrage très érudit de Harald SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, Studien zur Protolukanischen Theologie, (Uppsala, 1945).

[3] Voir le résumé des opinions dans Gaechter, p. 14-17. Le P. Gaechter admet un document primitif écrit en hébreu, puis traduit en grec et inséré tel quel (ou presque) par Luc dans son évangile.

[4] Voir le résumé qu'en donne le P. Gaechter, p. 76 et la reconstitution des étapes variées (il en compte une dizaine) par lesquelles aurait passé le texte, de Marie à Luc.

[5] Tant l'étude du P. Gaechter que celle de J. Gresham Machen démontrent cette valeur historique.

argument solide en faveur de la divinité du Christ et, partant, de la maternité divine de Marie[6] ; la question que nous traitons est autre : nous nous demandons si les paroles de l'ange rapportées par S. Luc révèlent, de la part de l'auteur inspiré, l'intention d'instruire à ce moment la Sainte Vierge de ce mystère. Dès maintenant, nous entrevoyons que la solution n'est pas aussi simple ni aussi obvie qu'il peut sembler de prime abord, mais tout à la fois quelle lumière elle est capable de projeter sur l'âme de Marie en un des moments les plus solennels de son existence.

Les mots essentiels se trouvent au ℣. 35 du chapitre I[er]. Ils sont bien connus : « L'Esprit-Saint viendra en toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre ». A nos oreilles habituées ces formules ne disent peut-être plus grand chose; peut s'en faut que nous les trouvions toutes naturelles ! Or, avouons qu'elles rendent un son fort étrange et qu'à première vue il semble difficile de s'exprimer d'une manière plus énigmatique. Il n'est d'ailleurs que de parcourir les explications proposées par nombre d'exégètes anciens, pour ne pas parler de plusieurs modernes ! Ainsi le célèbre exégète du XVII[e] s., Cornelius a Lapide, en signale sept, outre la sienne.

Le mot grec traduit ici « couvrira de son ombre », en latin « *obumbrabit* », les a particulièrement embarrassés. Plusieurs ne reculent pas devant des paraphrases dont la hardiesse nous étonne et nous choque. Ainsi le Vénérable Bède, après S. Augustin et d'autres[7] : « La grâce du Saint Esprit, comme une ombre rafraîchissant l'ardeur de la concupiscence charnelle, te protégera, ô Vierge, de façon que tu puisses sans concupiscence concevoir le Christ ». Le cardinal Tolet est encore plus précis, et Cornelius a Lapide juge avec raison son explication peu délicate, « *nimis crassum* »[8]. Chez les Grecs, voici par exemple l'interprétation de Théophylacte, qu'il n'y a pas si longtemps faisait encore sienne Mgr Allgeier[9] : « Comme un oiseau couvre de son ombre tous ses petits en les entourant de ses ailes... ». Quant à Cornelius a Lapide, il s'arrête, pour son compte, à l'explication de Maldonat qui, non sans raison, comme nous le verrons par la suite, a soupçonné que le mot grec embarrassant devait traduire un mot sémitique ; mais il songe au verbe hébreu signifiant « couvrir le ciel de nuages », d'où il déduit, toujours d'après Maldonat, le sens de « faire pleuvoir », et propose cette paraphrase qui ne vaut sans doute pas mieux que les précédentes : « La vertu du Très-Haut descendra, telle une pluie au sein de la Vierge pour la féconder (*ut eam fecundet gravidamque efficiat*), comme la pluie a coutume de féconder la terre (*sicut solet pluvia terram fecundare*) » !

Quant aux historiens modernes des religions, vous ne l'ignorez pas, ils ne voient là qu'un trait de folklore, analogue à ceux de la mythologie grecque. Aussi Frederic Büchsel avouait-il, voici quelques années, qu'à son avis le mot grec en question « ἐπισκιάζειν » n'avait pas encore reçu d'explication vraiment satisfaisante[10].

Au reste, celle que nous proposerons ne sera pas essentiellement nouvelle. Disons même que la plupart des exégètes modernes s'en inspirent plus ou moins[1]. Mais je ne sais s'ils en tirent toutes les conséquences qui nous semblent en découler, ni surtout s'ils la justifient suffisamment. Seulement, une telle justification nous paraît exiger d'assez longs détours, que nous nous excusons par avance de vous imposer. Elle exige, en particulier, une étude un peu précise de la structure littéraire des deux premiers chapitres de S. Luc et des procédés mis en œuvre par l'auteur, ce que pour faire court, nous appellerons le « genre littéraire » de ces chapitres.

I. — *Le genre littéraire des deux premiers chapitres de S. Luc*

Un trait commun, en effet, caractérise toutes les explications mentionnées plus haut : elles s'efforcent d'interpréter les mots du troisième évangile sans se préoccuper d'abord du « genre littéraire », ou, si vous préférez, du « contexte littéraire » du passage. En exégèse, vous savez que c'est un des moyens les plus sûrs de se tromper. On ne saurait expliquer les paroles d'un ange à Marie comme s'il s'agissait d'une conversation banale entre deux personnages quelconques. En outre, ces mots ne se trouvent pas n'importe où dans le troisième évangile ; ils font partie d'une section qui comprend les deux premiers chapitres (à l'exception des quatre premiers versets), section de couleur fortement sémitique, où la langue se rapproche de la langue des Septante beaucoup plus que dans le reste de l'évangile[2]. Que cette couleur si spéciale, en contraste violent avec les quatre premiers versets, provienne de S. Luc lui-même qui aurait délibérément imité le langage biblique, comme on l'a pensé, ou bien, comme on le croit aujourd'hui plus communément, doive être attribuée au document qu'il reproduit, peu nous importe ici : nous constatons le fait dont l'exégèse doit tenir compte.

Bien plus, on s'accorde aussi d'ordinaire à reconnaître l'étroit parallélisme qui existe entre l'annonciation de Gabriel à Zacharie et l'annonciation du même Gabriel à Marie[3], et, en 1908, au II[e]

[6] Sur ce point, voir par exemple le P. F. CEUPPENS, *De Mariologia biblica*, Rome, 1948, p. 157-158.

[7] Ainsi S. Augustin, *Epistola* 187 *ad Dardanum*, c. 9 : « In concipienda prole sancta sub tali umbraculo nullo ardore concupiscentiæ hujus æstuavit » (*Corp. Scr. Eccl. lat.*, 57, p. 109 sq) ; Ven. Bède, *In Lucam* : « Concupiscentiæ non erit æstus, ubi umbram faciet Spiritus Sanctus » (*P.L.*, 92, 118). Cornelius a Lapide cite dans le même sens S. Grégoire.

[8] Cardinal F. Tolet, *Comment. in prima* XII *capita Ev. sec. Lucam*, Rome 1600, p. 92 : « Obumbrare idem est quod fœcundare... Est enim verbum honestum sumptum a metaphora ; vir enim obumbrat feminam in opere generationis ; quasi diceret : Pater amplexabitur te et sua virtute te fœcundam efficiet ».

[9] *Biblische Zeitschrift* 14 (1916-17), p. 338-343, en réponse à un article de J. Hehn, dans la même revue, p. 147-152.

[10] F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes in Neuen Testam.*, 1926, p. 198.

[1] Ainsi, parmi ceux qui rejettent nos conclusions, aussi bien un catholique comme le P. CEUPPENS, *De Mariologia*, p. 78-79 qu'un non catholique comme Harald SAHLIN, *op. cit.*, p. 127 et suiv.

[2] « Le récit le plus étonnamment juif et palestinien de tout le Nouv. Test. » (J. G. Machen, *op. cit.*, p. 119).

[3] Au contraire le P. PRAT dans son *Jésus-Christ* n'en tient aucun compte et traite d'abord de l'Annonciation à Marie (I, p. 46-52) puis de ce qui concerne J.-B. (p. 60-62).

Congrès Marial breton, le jeune Père Allo, utilisait brillamment ce parallélisme pour réfuter l'hypothèse, que venait alors de proposer Harnack [4] — hypothèse reproduite encore récemment par Harald Sahlin, — selon laquelle les mots de la deuxième annonciation affirmant la naissance virginale du Christ n'auraient point appartenu au texte primitif, mais seraient une addition postérieure de la communauté chrétienne et naturellement dépourvue de toute valeur historique. L'argumentation du P. Allo, que d'autres ont répétée, nous paraît absolument décisive [5]. Le parallélisme des deux annonciations est indéniable : à l'apparition de l'ange succède le trouble de Marie, comme dans le premier cas celui de Zacharie ; Gabriel les rassure l'un et l'autre par la même formule : « Ne crains pas Zacharie... ne crains pas Marie... » et par l'annonce de la grandeur exceptionnelle de la mission que recevra Jésus comme Jean-Baptiste. A cette annonce succède, de part et d'autre, une question — question de Marie où précisément Harnack voyait une interpolation, parallèle à la question de Zacharie — à laquelle, de part et d'autre, l'ange répond en donnant à l'un comme à l'autre un signe.

Or ce parallélisme n'a pas le seul avantage de rendre tout à fait invraisemblable l'hypothèse de Harnack. Car il n'est certes pas utilisé par simple souci esthétique ; il offre un sens, une signification. S. Luc se propose visiblement par là de confronter Jean-Baptiste et Jésus, le père de J.-B. et la mère de Jésus. La première annonciation prépare la seconde : J.-B. « sera grand devant le Seigneur », en tant que, nouvel Elie, il préparera ses voies selon la prophétie de Malachie ; Jésus, lui aussi, « sera grand », mais en tant « que Dieu lui donnera le trône de David son père et qu'il règnera sans fin sur la maison de Jacob » ; Jean-Baptiste sera « saint » — nous verrons bientôt en quel sens — et « rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère » ; Jésus lui aussi sera « saint » et nous aurons à préciser en quel sens transcendant.

Mais il y a plus. Si l'on nous dit que J.-B. naît de parents stériles et si S. Luc insiste tant sur ce détail : « Tous deux étaient justes aux yeux de Dieu et suivaient irréprochables tous les commandements du Seigneur ; mais ils n'avaient pas d'enfants pour la raison qu'*Elisabeth était stérile et que tous deux étaient avancés en âge* » (℣. 7-8), c'est visiblement pour préparer les esprits à comprendre la signification d'une naissance non plus seulement de parents stériles, — naissance que S. Paul appellera cependant « spirituelle », « selon l'Esprit » comme le fut celle d'Isaac (Gal., IV, 29), — mais naissance d'un ordre infiniment plus spirituel encore, d'une mère qui ne cesserait point d'être vierge.

De même, le doute de Zacharie, son refus de croire à la parole de l'ange sans qu'on lui donne d'abord un signe indiscutable de la mission divine, ne fait que mettre en relief la foi de Marie et combien la question qu'elle pose présente chez elle une signification différente, comme est différent aussi le signe que spontanément Gabriel lui donne.

Il n'est pas, sans doute, jusqu'au contraste si impressionnant du cadre où se déroulent les deux scènes, qui ne semble intentionnel. D'une part, la ville sainte, Jérusalem, le Temple et, dans le Temple, le sanctuaire, devant l'autel des parfums couvert de lames d'or, tout à côté du voile qui séparait le sanctuaire du Saint des Saints ; le prêtre Zacharie, ayant à sa droite les pains de proposition et à sa gauche le chandelier à sept branches, accomplit pour la première fois de sa vie l'acte le plus solennel qu'il peut être donné à un prêtre d'accomplir, puisque le privilège d'offrir l'encens sur l'autel des parfums ne se renouvelait pas [6] ; tandis qu'au dehors du sanctuaire proprement dit, dans les différents parvis, le peuple juif s'unit par la prière à l'imploration solennelle de son représentant. D'autre part, non plus un prêtre du Seigneur, mais une jeune paysanne de 15 ou 16 ans peut-être, non plus la capitale mais une province reculée, juive sans doute mais de population d'origine fort mélangée, que les Juifs appelaient la « Galilée des Gentils » [7], et dans cette province quelque peu méprisée une bourgade inconnue, « insignifiante » (Lagrange) qui n'a pas l'honneur d'une seule mention dans tout l'Ancien Testament, — ni d'ailleurs dans l'histoire de l'écrivain juif contemporain, Flavius Josèphe, — bourgade dont Nathanaël dira par mépris, quand Philippe lui parlera de « Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth » : « De Nazareth peut-il sortir quelque chose de bon ? » (Jo., I, 46). Dans ce contraste éclate déjà l'économie du Nouveau Testament : les grandes œuvres de Dieu s'opèrent dans le silence et l'obscurité, et plus l'œuvre doit être grande et féconde, plus Dieu a besoin, pour ainsi parler, du néant de sa créature.

* *

La structure littéraire des deux premiers chapitres. — Ce ne sont pas les seuls récits de l'Annonciation qui présentent ce parallélisme très conscient, toute la structure de ces deux chapitres trahit la même intention. On y découvre, en effet, comme deux grands ensembles formés chacun d'un diptyque — diptyque des annonciations, diptyque des naissances — prolongé, chaque fois, par un récit jouant le rôle d'une sorte d'élargissement ou de commentaire : ainsi au diptyque des annonciations succède le récit de la Visitation [8] et au diptyque des naissances succède le récit de la circon-

[4] Sur la position de Harnack et sa réfutation voir P. Gaechter, p. 58 et note 124.

[5] On le trouvera clairement exposé dans J. M. VOSTÉ, *De Conceptione virginali Jesu Christi*, p. 40-51. Le parallélisme, selon le P. Gaechter remonterait au document hébreu primitif et même à la source de ce document, car il est beaucoup plus accentué dans le diptyque des annonciations que dans celui des naissances (p. 46-47 et 55-59).

[6] « Cet honneur ne se réitérait jamais et celui qui l'avait une fois reçu ne participait plus aux chances du sort » (PRAT, *Jésus-Christ*, I, p. 59 ; de même A. VALENSIN et J. HUBY, *Evangile selon S. Luc*, 41ᵉ éd. par J. BONSIRVEN, p. 8) Selon le P. Gaechter, p. 20, les prêtres qui avaient exercé cette fonction ne participaient plus au sort jusqu'à ce que tous les prêtres *de la même classe* aient passé à leur tour.

[7] La « Galilée des étrangers » de I Maccabées, V, 15.

[8] Le récit de la Visitation, par exemple, commente et explique plusieurs détails notés dans le diptyque précédent : la sanctification de Jean-Baptiste annoncée en 1, 15, la foi de Marie, etc. (cf ci-dessous p. 36, 37, 44).

cision de Jésus (détaché de la naissance) et de sa présentation au Temple, puis, — second élargissement cette fois-ci, — le récit relatant la scène de Jésus au milieu des Docteurs.

Division arbitrairement imposée par un exégète en mal de logique ou trop épris d'une architecture savamment équilibrée, quitte à introduire çà et là quelques fausses fenêtres ? Point du tout. Je n'en veux pour preuve que ces formules très visibles et certainement intentionnelles, dont la répétition a embarrassé plus d'un commentateur et qui viennent, de fait, surtout dans le second diptyque, marquer et comme scander par autant de refrains chacune des étapes du développement. Ainsi, à trois reprises, il est dit que « *l'enfant grandissait et se fortifiait* » : [9]

— 1° Après le récit de la naissance et circoncision de Jean-Baptiste (premier volet du diptyque), il est dit de Jean-Baptiste : « Cependant l'enfant *grandissait et son esprit se fortifiait* » (crescebat et confortabatur spiritu), (I, 80).

— 2° Après le récit de la présentation de Jésus au Temple (1er élargissement), il est dit pareillement de Jésus : « Cependant l'*enfant grandissait et se fortifiait*, plein de *sagesse* et *la grâce* de Dieu reposait sur lui » (crescebat et confortabatur, plenus sapientia et gratia Dei erat cum illo), (II, 40).

— 3° Après le récit de Jésus au milieu des Docteurs (2e élargissement et fin de tout le poème), il est dit de Jésus, sous une forme un peu différente combinant les deux formules précédentes : « Cependant Jésus *croissait* en *sagesse* et en taille et en *grâce* devant Dieu et devant les hommes » (proficiebat sapientia et ætate et gratia), (II, 52).

A ce premier refrain, le principal assurément, s'en ajoute un second, renforçant la liaison des différentes parties de l'édifice : par deux fois il est noté que « *Marie conservait toutes ces choses dans son cœur* », après le récit de la naissance de Jésus (second volet du diptyque) (II, 19) et, tout à la fin, immédiatement avant la dernière clausule signalée : « Sa mère *conservait toutes ces choses dans son cœur*. Cependant Jésus croissait en sagesse... » (II, 51).

Enfin, car ce n'est pas tout, le second diptyque, celui des naissances, est relié au premier, celui des annonciations, par un troisième refrain, répété avec de légères variantes, soit dans le premier diptyque soit dans le second : formule moins visible assurément que les deux précédentes, mais qui ne semble pas moins intentionnelle de la part de l'auteur. Voyez plutôt :

— 1° Vers la fin du récit de l'annonciation à Zacharie (premier volet du premier diptyque), il est dit que Zacharie « *s'en alla* » (abiit, ἀπῆλθεν) *dans sa maison* » (I, 23).

— 2° Et à la fin du récit de l'annonciation à Marie (second volet du premier diptyque), c'est l'ange qui « *s'en alla* » (abiit, ἀπῆλθεν) d'auprès de Marie » (I, 38).

— 3° Le récit de la Visitation (élargissement du premier diptyque) se clôt, lui aussi, par une formule analogue : Marie demeura trois mois avec elle, puis *s'en retourna* (reversa est, ὑπέστρεψεν) *dans sa maison* » (I, 56) [10]. Vous avez noté que le verbe employé n'est plus « s'en alla », ἀπῆλθεν, mais un synonyme, un mot favori de Luc, « s'en retourna », ὑπέστρεψεν [1].

Or c'est ce verbe qui va revenir dans le refrain correspondant du second diptyque :

— 1° Après le récit de la naissance de Jésus, il est dit que les bergers « *s'en retournèrent* » (II, 20) immédiatement après qu'il eut été affirmé pour la première fois que « Marie conservait toutes ces choses dans son cœur » (II, 19).

— 2° Après le récit de la Présentation au Temple (le premier élargissement du second diptyque), ce sont les parents de Jésus dont on nous dit « qu'ils *s'en retournèrent en Galilée dans leur ville de Nazareth* » (II, 39) et aussitôt après, il est affirmé pour la seconde fois que « l'enfant grandissait et se fortifiait... » (II, 40). Souci évident d'enchaîner chaque épisode l'un à l'autre.

— 3° Enfin, une dernière fois, au terme du récit, s'ajoutant aux deux refrains caractéristiques de ce diptyque : « Marie conservait » et « l'enfant grandissait », on discerne, ce me semble, comme un vestige de cette troisième clausule, simple allusion, qui suffit cependant à l'évoquer à notre mémoire. Ainsi, en effet, s'achève ce grand poème des enfances de Jésus : « Et il descendit avec eux et il *alla* ‹ἦλθεν› à Nazareth. Et sa mère conservait toutes ces choses dans son cœur. Et Jésus croissait en sagesse et en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (II, 51-52).

Tableau récapitulatif [2]

I. — 1° récit	:	Annonciation	à Zacharie
	refrain A	:	« *s'en alla dans sa maison* ».
2° récit	:	Annonciation	à Marie
	refrain A	:	« l'ange *s'en alla* d'auprès d'elle ».
Elargissement	:	Visitation	
	refrain A	:	« elle *s'en retourna dans sa maison* ».
II. — 1° récit	:	Naissance de	Jean-Baptiste
	refrain B	:	« l'enfant *grandissait et se fortifiait* ».
2° récit	:	Naissance de	Jésus
	refrain C	:	« Marie *conservait dans son cœur* ».
	+ refrain A	:	« les bergers *s'en retournèrent* ».
1° élargissement	:	Circoncision et Présentation au Temple.	

[9] Le fait est noté aussi par le P. Gaechter, p. 50 (cf. BURROWS, *op. cit.* p. 3 et 6) qui voit là des additions de l'auteur à sa source et pense que I, 80 a servi de modèle à II, 40 et II, 52.

[10] C'est pourquoi on ne peut conclure avec certitude de ce verset, ce me semble, que Marie n'a pas assisté à la naissance de Jean-Baptiste. Si cette naissance n'est racontée qu'ensuite, c'est qu'elle appartient au second diptyque, celui des naissances. De même Burrows, p. 14. Le P. Gaechter admet également que Marie n'est partie qu'après la naissance de Jean-Baptiste, mais pour d'autres raisons.

[1] Le verbe grec se retrouve 22 fois dans le 3e évangile (p. 106-107) et 5 fois dans les Actes, très rarement ailleurs.

[2] Ce sont les refrains qui permettent, semble-t-il, de proposer une division objective ; le P. Burrows qui, tout en les reconnaissant, ne s'en sert pas pour établir son plan, aboutit à quelque chose de beaucoup plus subjectif : I. Récits d'annonciation (I, 5-56) ; II. Récits de naissance (I, 57-II, 20) ; III. Mystère du Temple (II, 21-51). Le plan du P. Gaechter est pratiquement le même que le nôtre, sauf qu'il ne distingue pas ce que nous avons appelé le premier et le second élargissement.

refrain B : « l'enfant *grandissait et se fortifiait* plein de *sagesse,* et la *grâce* de Dieu... »
+ refrain A : « ils *s'en retournèrent* en Galilée ».
2° élargissement : Jésus au milieu des Docteurs.
refrain A : « il descendit et *alla à Nazareth* ».
refrain C : « sa mère *conservait dans son cœur* ».
refrain B : « Jésus *croissait* en *sagesse,* en taille et en *grâce...* »

En tout ceci, vous le constatez aisément, rien de purement mécanique ; rien surtout qui contredirait l'intention si manifeste de l'auteur inspiré non pas d'imaginer une belle fiction, si poétique soit-elle, mais d'écrire un ouvrage d'histoire, c'est-à-dire de raconter des événements qui se soient réellement passés [3]. Seulement il les raconte de telle façon que se dessinent les traits caractéristiques de deux personnages dont l'un annonce l'autre, mieux, de telle façon que toute la lumière soit projetée sur l'unique personnage que tout le reste regarde et qui explique tout le reste : Jésus, et, inséparable de Jésus, ne faisant encore pour ainsi dire qu'un avec lui : sa mère.

Cependant nous n'avons point achevé de déterminer le genre littéraire de notre passage. Il manque encore peut-être, du moins en ce qui concerne notre sujet, l'essentiel.

* *

Sens de cette structure. — En effet, ce ne sont pas seulement les personnes décrites dans les deux premiers chapitres de S. Luc : Zacharie, Elisabeth, Jean-Baptiste, les anges, les bergers, Siméon, Anne, etc. qui tournent leur regard vers l'unique personnage, centre de tout le tableau. C'est toute l'histoire du monde, plus spécialement toute l'histoire du peuple élu qui tend les yeux vers lui, soupire après lui, ne s'explique que par lui. Pour bien des lecteurs de S. Luc, je crains que ce fond du tableau ne reste dans l'ombre. Et cependant il suffit sans doute d'un examen quelque peu attentif pour qu'il se découvre à nos yeux émerveillés et nous révèle des profondeurs que nous ne soupçonnions pas.

A cet égard le premier diptyque est le plus caractéristique.

Déjà le choix de Gabriel et l'heure où il se montre à Zacharie, l'heure de l'encens, nous rappelle la grande prophétie messianique des 70 semaines d'années annoncées par Daniel, — le seul livre de l'A. T. qui nous parle de Gabriel, — la prophétie la plus précise et l'une des plus célèbres concernant la date de la venue du Messie. Comme jadis à l'ardente prière du prophète Daniel confessant les péchés d'Israël et implorant la miséricorde divine, Dieu envoya Gabriel, « et celui-ci s'approche de Daniel d'un vol rapide, vers le moment de l'oblation du soir » lui annonçant le salut d'Israël par l'établissement d'un royaume de « saints » et sans doute aussi, d'après une interprétation du passage qui semble avoir été courante chez les Juifs d'alors, grâce à l'intervention d'un personnage mystérieux appelé « le Saint des Saints » [4], de même aujourd'hui l'ange Gabriel annonce que la prière de Zacharie et du peuple est enfin exaucée et que Dieu lui donnera un enfant, chargé de « préparer les voies du Seigneur » et dont la caractéristique essentielle sera d'être « saint ».

Mais ce n'est là qu'un détail secondaire. A peine l'ange a-t-il commencé son message, les allusions plus ou moins explicites à l'A. T. se multiplient, tellement que les mots de Luc deviennent incompréhensibles pour qui n'a pas devant les yeux les textes évoqués. Le P. Lagrange l'a clairement noté à propos du ℣. 17 : « Pour comprendre ce verset, il faut se rappeler le texte de Malachie » ; et, en effet, à cette seule condition le lecteur saisira ce que peut bien signifier « l'esprit et la puissance d'Elie » qu'évoque Gabriel à propos de Jean-Baptiste. Mais l'on doit en dire autant du reste et notamment du ℣. 15, au moins aussi énigmatique pour tout lecteur non initié : « Car il sera grand aux yeux du Seigneur ; et il ne boira ni vin ni boisson fermentée... » Etrange abstinence, à la vérité, donnée cependant comme la raison pour laquelle « il sera grand aux yeux du Seigneur » ! Simple pratique ascétique, analogue à l'abstinence imposée aux prêtres et aux Lévites dans l'exercice de leur fonction sacrée (Lévit., x, 9, etc.) ? Ou bien signe extérieur d'une qualité beaucoup plus essentielle ? Lisons le I^er^ livre de Samuel, ch. I. Tout s'éclairera.

On nous parle d'un homme appelé Elcana, venant chaque année offrir des sacrifices au temple de Yahvé à Silo. Or sa femme, nommée Anne, était, comme Elisabeth, stérile. Elle fit un vœu au Seigneur :

« Seigneur des armées, si tu daignes regarder l'humiliation (dans le grec des Septante : ταπείνωσις) — comme Elisabeth qui remercie le Seigneur d'avoir jeté les yeux sur elle et ôté son opprobre parmi les hommes (Luc, I, 25), et comme Marie aussi, d'une certaine façon, qui rend grâces au Seigneur d'avoir « regardé l'humiliation (ταπείνωσις) de sa servante » [5] et redira en son *Magnificat* le cantique d'Anne — Seigneur des armées, si tu daignes regarder l'humiliation de ta servante, si tu te souviens de moi et si tu donnes à ta servante un enfant mâle, *je te le donnerai en don jusqu'au jour de sa mort, et il ne boira ni vin ni boisson fermentée* (ainsi lisent les Septante) et le rasoir ne passera pas sur sa tête » (I Sam., I, 11).

Ici l'abstinence de vin et de liqueur fermentée signifie donc une *consécration au Seigneur :* simple signe extérieur d'une réalité plus haute, auquel s'ajoute un second signe, encore plus extérieur, et plus matériel, s'il est possible, sans même

[3] Sur l'utilisation des sources et la grande fidélité de l'auteur du document hébreu à les reproduire, et comment le parallélisme introduit par lui ne nuit aucunement à cette fidélité, voir les excellentes remarques du P. Gaechter, p. 46-51.

[4] Cf. Daniel, IX, 20-24. Quant au « Saint des Saints », la plupart des exégètes modernes l'interprètent de l'institution juive symbolisée par son sanctuaire : mais la traduction des Septante suppose qu'il s'agit d'une personne : « pour réjouir le Saint des Saints » ; de même Théodotion, qui omet l'article ; S. Jérôme les a suivis : « et ungatur sanctus sanctorum », et Théodoret parle comme si de son temps une telle interprétation était courante parmi les Juifs. Cf. REINKE, *Die messianische Weissagungen,* IV, I, p. 249-250.

[5] Luc I, 48. (Voir ci-dessous, note 4).

la valeur morale que pouvait du moins revêtir le premier : le port de longs cheveux.

Ce dernier trait ôte d'ailleurs toute équivoque : il assimile Samuel à ces Israélites qui, en signe de consécration au Seigneur, faisaient le vœu, habituellement temporaire, de ne point couper leur chevelure. Et en même temps nous voici orientés vers un autre passage de l'A. T., fort célèbre dans les Annales du peuple de Dieu, où il est question de la naissance d'un « Juge », c'est-à-dire d'un « Sauveur » d'Israël, et cette fois-ci également d'une « annonciation » : la naissance de Samson racontée au ch. XIIIe du livre des Juges.

Comme Elisabeth et comme Anne, la mère de Samson était une femme stérile :

« Il y avait un homme de Çaréa, du clan de Dan et son nom était Manoéh ; sa femme était stérile et n'avait pas eu d'enfant. L'ange du Seigneur apparut à la femme et lui dit : Tu es stérile et n'as pas eu d'enfant. Mais désormais prend bien garde ! *ne bois ni vin ni boisson fermentée* et ne mange rien d'impur. Car tu vas concevoir et tu enfanteras un fils : le rasoir ne passera pas sur sa tête parce que l'enfant sera *nazaréen consacré à Dieu* dès le sein maternel ; et c'est lui qui commencera à *sauver* Israël de la main des Philistins » (XIII, 2-5).

Aux versets suivants, quand la femme raconte la vision à son mari, c'est la seule abstinence de vin et de boisson fermentée qui est signalée comme signe de la consécration à Dieu :

« Un homme de Dieu est venu vers moi ; et son aspect était celui d'un ange de Dieu, un aspect très redoutable — comme Gabriel à la vue de qui « la crainte fondit sur Zacharie » (Luc, I, 12) — ; je ne lui ai pas demandé d'où il était et il ne m'a pas fait connaître son nom ; mais il m'a dit : Tu vas concevoir et tu enfanteras un fils ; et maintenant *ne bois ni vin ni boisson fermentée* et ne mange rien d'impur, parce que l'enfant sera nazaréen — d'autres manuscrits des Septante lisent : « saint de Dieu » — dès le sein maternel jusqu'au jour de sa mort » (℣. 5-7) [6].

Il suffit de comparer les formules — et les variations mêmes de la tradition textuelle des Septante sont instructives — le « nazaréen de Dieu » c'est le « saint de Dieu », le « consacré à Dieu » : autant d'expressions équivalentes qui correspondent au « don fait à Dieu » du livre de Samuel. Nazaréat perpétuel, « jusqu'au jour de la mort », comme il est dit expressément de Samson et de Samuel, consécration définitive. Et cependant chez Samson apparaît une différence essentielle : de tous les signes de ce nazaréat, demeure seul le plus extérieur, le port des longs cheveux ; le seul susceptible de revêtir une valeur morale, l'abstinence de vin et de boisson fermentée, est ici le propre de la mère, non du fils !

Ainsi, de Samson à Samuel puis à Jean-Baptiste, discerne-t-on un progrès, une spiritualisation continue. L'archange Gabriel entend bien montrer en Jean-Baptiste l'héritier authentique de tous ces « consacrés à Dieu » ; mais à mesure que les temps s'écoulent et approchent de leur « plénitude », la consécration devient de plus en plus spirituelle et, partant, atteint de plus en plus profondément la racine de l'être. Du « nazaréen » Jean-Baptiste ne portera pas les longs cheveux, non plus que Samuel ; il conservera comme Samuel l'abstinence de vin et de boisson fermentée ; mais surtout ce qui marquera sa consécration au Seigneur (dès le sein maternel comme Samson), ce sera une onction toute intérieure : il sera « rempli du Saint-Esprit ». Nous verrons que de Jean-Baptiste à Jésus la spiritualisation et l'intériorisation se poursuivront.

De même, ce n'est probablement pas un hasard si le refrain caractéristique du second diptyque, celui des naissances, trois fois répété avec trois variantes nécessitées par le contexte, évoque sans aucun doute une formule analogue employée aussi bien au sujet de Samson que de Samuel [7].

De Samson, en effet, aussitôt après avoir signalé sa naissance, l'hagiographe dit que le Seigneur le bénit et que « *l'enfant grandissait* (selon l'Alexandrinus ou bien « *se fortifiait* » selon le Vaticanus) et que l'*esprit du Seigneur* se mit à marcher avec lui durant ses campagnes militaires de la région de Dan » (Juges, XIII, 24). Et de Samuel il sera expressément noté que « *l'enfant grandissait devant le Seigneur* » (I Sam., II, 21 ; cf. ℣. 26 et III, 9).

Or, comme nous l'avons vu, même notation à propos de Jean-Baptiste, après le récit de sa circoncision : « l'*enfant grandissait et se fortifiait, dans l'esprit* » (I, 80), puis, à propos de Jésus, après le récit de la Circoncision et de la Présentation au Temple : « *l'enfant grandissait et se fortifiait* plein de *sagesse* et la *grâce* de Dieu était avec lui » (II, 40), — l'omission de toute allusion à l'Esprit prépare évidemment le récit du Baptême où il doit recevoir officiellement l'onction de l'Esprit (cf. Actes, X, 38) ; — enfin, une troisième fois, au terme de ces deux chapitres : « Jésus *croissait* devant les hommes » (II, 52), écho évident du *progrès*, de la *sagesse* et de la *grâce* signalés au ℣. 40.

Encore une fois, ne voyons point là de simples artifices littéraires, amusements d'écrivains décadents, où le soin extrême de la forme dissimule mal la pauvreté du fond. Les procédés que nous venons d'examiner ont, au contraire, pour but d'exprimer un des plus profonds enseignements de l'Ecriture : la longue histoire d'Israël, elle-même préparée par ce qu'on pourrait appeler la préhistoire, c'est-à-dire la période qui a précédé la vocation d'Abraham, se résume, avant d'aboutir au Christ, et, pour ainsi parler, s'incorpore tout entière en la personne du Précurseur. Telle est la signification de Jean-Baptiste dans le N. T. comme dans l'art chrétien primitif. Mais elle ne se résume et s'incorpore provisoirement dans la personne du Baptiste que pour mieux souligner qu'elle n'aura son achèvement que dans la personne du Christ. Car le Christ, tout transcendant qu'il soit à l'histoire, en est aussi, en un sens très strict, l'aboutissement et l'accomplissement.

Conclusion. — Vous entrevoyez déjà, sans doute, le parti que nous allons tirer de ces divers procédés de composition, caractéristiques du « genre

[6] Une troisième fois revient l'expression sur les lèvres de Samson « ouvrant son cœur à Dalila » et lui révélant le secret de sa force : « Le rasoir n'a jamais passé sur ma tête, car je suis *nazaréen de Dieu* (« *Saint de Dieu* », selon le codex Vaticanus) dès le sein maternel » (Juges XVI, 17).

[7] Noté par le P. Burrows, p. 6, du moins en ce qui concerne Samuel.

littéraire » de ces chapitres, pour interpréter les paroles adressées par l'ange Gabriel à la Sainte Vierge. En particulier nous avons constaté, spécialement dans le diptyque des annonciations, comme une double préoccupation de l'hagiographe : 1° la préoccupation de mettre en parallèle les deux enfants, résultat qu'il obtient par la structure strictement parallèle des deux récits ; — 2° la préoccupation de montrer en Jean-Baptiste, et donc indirectement en Jésus lui-même, l'héritier des grands personnages de l'histoire d'Israël (Samson, Samuel et naturellement Elie dont il est parlé explicitement), résultat qu'il obtient en utilisant, selon un procédé bien connu de l'A. T., pour décrire le Baptiste, les mots mêmes qui servent à décrire Samson, Samuel ou la mission d'Elie. Ainsi éclairés par les anciennes formules qu'ils évoquent, plusieurs détails qui paraissaient d'abord assez énigmatiques, ont pris une signification parfaitement limpide.

Quoi d'étonnant, si, abordant maintenant avec l'aide de la même méthode, les paroles de l'ange à Marie quelques énigmes se résolvent d'elles-mêmes, tandis que d'autres expressions, qui nous semblaient peut-être toutes simples et banales, s'enrichissent tout à coup d'une plénitude que nous ne soupçonnions pas.

Mais cette première partie était nécessaire pour que vous n'accusiez pas trop facilement l'exégèse que nous allons proposer de n'être qu'une interprétation arbitraire, subjective et sans aucun fondement dans le texte inspiré.

II. — *L'Annonciation à Marie*

Le message de l'ange Gabriel à Marie est divisé en deux parties, par une question de la Vierge : « Comment cela se fera-t-il ? », exactement comme le message de Zacharie était interrompu par une question de Zacharie : « Comment le saurai-je ? » Nous allons examiner successivement ces deux parties.

Si la première n'offre pas, à notre avis, d'allusion certaine à la maternité divine, du moins son étude nous aidera-t-elle à retrouver une telle allusion dans la seconde, en nous prouvant que l'hagiographe met en œuvre les mêmes procédés littéraires qui lui ont servi à composer l'annonce à Zacharie.

L'appel à la joie. — Dès le premier mot, en effet, nous rencontrons une de ces expressions que nous sommes accoutumés à traduire par une formule quasi vide de sens : « Je vous salue », comme d'ailleurs l'avait déjà traduite la vieille version latine que S. Jérôme n'a pas estimé devoir corriger : *Ave* [8].

De fait, le mot grec employé par S. Luc, χαῖρε, peut, philologiquement parlant, exprimer le simple salut dont les Grecs s'abordaient entre eux, correspondant au « salamalek » des modernes arabes et au « *shalom lak* : paix soit à toi », des Hébreux. Comme le remarque le P. Huby dans les dernières éditions de son commentaire sur S. Luc, avant de se ranger pour sa part à l'interprétation que je vais vous proposer : « la prière de la salutation angélique nous a tellement habitués à la traduction commune : « Je vous salue », que nous ne songeons même pas à nous demander si une autre est possible »[9].

Or, à parcourir l'A. T. et notamment la traduction des Septante, on note non sans quelque surprise que χαῖρε n'offre jamais ce sens, que d'ailleurs l'A. T., lorsqu'il est question de simple salutation, ne prend jamais la peine d'en exprimer le contenu par ce mot banal : « Je vous salue ». Quand *shalom* commence un dialogue — ce qui est fort rare — il n'est jamais une formule de salutation, mais ou bien il a pour but de rassurer l'interlocuteur (Genèse, XLIII, 23) ou bien c'est un cri de victoire comme, lorsque, après la défaite d'Absalon, Achimaas court avertir le roi David et lui crie : « *shalom* », que l'ancien Crampon traduisait précisément : Victoire ! (II Sam., XVIII, 28) [10].

Bien plus, dans le N. T., si χαῖρε exprime, comme il est naturel, le salut des populations de langue grecque, par exemple, des soldats romains adressant à Jésus l'ironique « Salut, roi des Juifs! » (Marc, XV, 18 ; Mat., XXVII, 29 ; Jean, XIX, 3), il ne traduit le salut des Sémites que chez S. Matthieu qui le met sur les lèvres de Judas s'adressant à son maître : « Salut, maître » (Mat., XXVI, 49) ou sur celles de Jésus s'adressant aux saintes femmes : « χαίρετε » (Mat., XXVIII, 9) ; mais, hors du premier évangile, aucun personnage de langue sémitique ne salue en disant : χαῖρε, χαίρετε Par exemple, quand Jésus salue ses apôtres après sa résurrection, il ne le fait point à l'aide d'un χαίρετε, mais en disant, à la manière des Sémites : « la paix soit avec vous » εἰρήνη ὑμῖν, et cela non seulement chez S. Jean (XX, 19 et 26), mais chez S. Luc lui-même (XXIV, 36)[1]. Combien il est peu vraisemblable que Luc ait mis sur les lèvres de l'ange s'adressant à Marie un « χαῖρε » qui n'aurait eu d'autre but que de traduire le simple salut des Sémites !

En revanche, l'emploi du verbe grec à l'impératif « χαῖρε » n'est aucunement inconnu de la langue des Septante : il se retrouve exactement quatre fois, et précisément chaque fois pour introduire une annonce messianique, comme dans la « salutation angélique ». Il suffit de lire les passages en question pour se rendre compte à quel

[8] En revanche quand il n'est pas influencé par l'*Ave* de la vieille version latine, il semble que S. Jérôme préfère *Salve*. Ainsi, dans la traduction des homélies d'Origène sur S. Luc (éd. du *Corpus* de Berlin, p. 40). Pour l'exégèse de ces premiers mots, nous nous permettons de renvoyer à l'article de *Biblica* 20 (1939), p. 131-141. Plusieurs exégètes ont adopté la solution proposée dans cet article, par exemple le P. Huby dans les dernières éditions de son commentaire sur S. Luc ; H. Sahlin, p. 99-102 ; P. Gaechter, p. 59. D'autres ont manifesté leur désaccord ; ainsi le P. JOÜON, *L'Annonciation* (*Nouvelle Revue Théologique*, juillet-août 1939, p. 797). Les arguments apportés ne prenaient toute leur valeur, je l'avoue, qu'en fonction de l'étude générale que nous donnons ici sur la structure littéraire de ces deux chapitres.

[9] A. VALENSIN et J. HUBY, *Evangile selon S. Luc* (41e éd. par J. BONSIRVEN) p. 13.

[10] Cet usage de l'A.T. rend assez vaine l'objection principale soulevée par le P. Joüon : « Il ne nous paraît pas très vraisemblable que Gabriel ait commencé son message *ex abrupto* par un « Réjouis-toi » (*loc. cit.* p. 797, n. 8). Justement, les messages de l'A.T. commencent toujours *ex abrupto*.

[1] Je sais bien qu'en Luc XXIV, 36 l'édition de NESTLE omet ces mots ; mais elle n'a pour le faire que le seul appui de la tradition latine (codex de Bèze et vieille latine).

point le contexte est semblable ; nous y trouvons notamment toujours la mention des deux thèmes caractéristiques des annonces messianiques : l'invitation à la joie et l'annonce de la présence au milieu de son peuple de Yahvé, Dieu Sauveur.

Ainsi le prophète Sophonie, III, 14-17 :

1° stro. « *Réjouis-toi* (χαῖρε) fille de Sion !
Pousse une clameur d'allégresse, Israël !
Exulte, triomphe de tout ton cœur, fille de [Jérusalem !
Yahvé a levé la sentence qui pesait sur toi ;
il a détourné ton ennemi.
Yahvé est roi d'Israël au milieu de toi,
tu n'as plus de malheur à craindre.

2° stro. En ce jour-là on dira à Jérusalem :
Ne crains pas (θάρσει), Sion !
Ne laisse pas défaillir tes mains !
Yahvé ton Dieu est au milieu de toi,
guerrier *sauveur*... »

Remarquez les deux membres de phrase en parallélisme, le premier commençant par un χαῖρε! « réjouis-toi » et le second par un « ne crains pas » que les Septante ont traduit « prends courage » (θάρσει), orchestrant l'affirmation de la présence de Yahvé qui sauve son peuple. N'est-ce pas déjà le schème de cette première partie de l'annonciation à Marie « χαῖρε », « réjouis-toi »... car le Seigneur est avec toi... *Ne crains pas*, car tu concevras... un fils, à qui tu donneras le nom de Jésus, c'est-à-dire « *Yahvé sauve* » ?

Mais voici le prophète Joël, II, 21-27 :

« *Ne crains point*, ô terre, *réjouis-toi* (χαῖρε)
Car Yahvé a fait des merveilles (le mot du *Magnificat*).
Fils de Sion, *réjouissez-vous* (χαίρετε)
tressaillez d'allégresse en Yahvé, votre Dieu...
Je vous revaudrai les années qu'a dévorées la sauterelle
Vous saurez ainsi que *je suis au milieu d'Israël*, moi
que je suis Yahvé, votre Dieu et sans égal... »

Mêmes expressions orchestrant les mêmes thèmes. Et cette « annonce messianique » précède immédiatement dans le livre de Joël la grande prophétie de l'effusion de l'Esprit que S. Pierre citera à peu près en entier, le jour de la Pentecôte : « Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute chair... » (III, 1, ou II, 28 selon la Vulgate).

Nouvelle annonce messianique, toute semblable, dans le prophète Zacharie (IX, 9-10), que S. Matthieu (XXI, 5) et S. Jean (XII, 15), citeront à propos de l'entrée de Jésus à Jérusalem, le jour des Rameaux :

« *Réjouis-toi* (χαῖρε) vivement, fille de Sion !
Exulte, fille de Jérusalem !
Voici venir *ton roi*, juste et *sauveur*... »

Et l'on notera que dans S. Jean un « ne crains point » remplace le « réjouis-toi » initial, comme une expression équivalente, ainsi que le supposait déjà le parallélisme qu'on a remarqué chez Sophonie et Joël, exactement comme dans le message de Gabriel à la Vierge [2].

Car là aussi, à la différence du premier message où Gabriel entend bien chasser la peur qui s'est emparée de l'âme de Zacharie, « a fondu sur lui », dit le texte sacré (Luc, I, 12), avec Marie il n'est nullement question de crainte. Son trouble provient seulement, dit l'Evangile, de ce qu'elle se demande quelle pouvait bien être la signification d'une aussi étrange salutation, une salutation qui est un appel à la joie et évoque les prophéties annonçant la venue du Messie. Et, du même coup, le thème de la joie, si caractéristique des annonces messianiques et qui n'avait point manqué au message adressé à Zacharie (Luc, I, 14), mais eût fait entièrement défaut à celui que l'ange adresse à Marie, retrouve la place qui lui convient, ce semble, dans l'annonce messianique par excellence, en qui se résument toutes les autres [3].

C'est, au reste, ce qu'a parfaitement compris l'ancienne tradition grecque qui ne songe jamais à interpréter le χαῖρε de l'Annonciation autrement que comme un appel à la joie, et nous montre l'ange « criant » ou proclamant bien haut son message. Les traditions latines et syriaques elles-mêmes, ayant compris le χαῖρε comme un simple salut, se sont efforcées du moins d'étoffer, de renforcer ce membre de phrase trop grêle, pour lui donner une signification plus riche et ont, peut-être pour cette raison, inséré en cet endroit les mots d'Elisabeth : « Tu es bénie entre les femmes : *benedicta tu in mulieribus* » ; de même que de nombreux témoins latins ont éprouvé le besoin de préciser que l'ange vint « évangéliser » Marie, c'est-à-dire lui apporter un message de *bonheur*. En toute cas, tandis que les Grecs commentent inlassablement leur χαῖρε et se plaisent à opposer Marie, source de joie pour le monde, à Eve, source de tristesse, latins et syriaques rattachent cette opposition traditionnelle entre Eve et Marie au « *benedicta tu in mulieribus* » et parlent de « bénédiction » et de « malédiction » plus que de « joie » et de « tristesse » ; sans mentionner naturellement les auteurs médiévaux qui sont parvenus à la rattacher à leur « *Ave* », au prix d'une étrange acrobatie linguistique ou d'un mauvais jeu de mot, imaginant que « *ave* » pouvait signifier « *a væ* », c'est-à-dire « sans malédiction » ! [4].

[2] Même parallélisme dans l'antienne liturgique du temps de l'Avent au Bréviaire romain : « *Gaude et lætare*, filia Jerusalem : ecce rex tuus veniet tibi. Sion, *noli timere* : quia cito veniet salus tua ».

[3] Ainsi comprenait et traduisait la première version française de Calvin (éd. de 1546) : « Et quand l'ange fut entré vers elle, il dit : *Joye te soit*, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi... ». L'expression pourrait bien venir d'Olivetan ou même de Lefèvre d'Etaples dont la traduction, pour le Nouveau Testament surtout, a servi de base à celle d'Olivetan. En tout cas, dès 1555, Calvin remplaça « pleine de grâce » par « qui a receu grâce », et en 1561 il écrivit : « *Bien te soit, qui es* receue en grâce ». Cf. *La bible française de Calvin*, éd. Ed. REUSS, vol. II. — Dans un sermon sur l'Annonciation publié en 1562, mais bien antérieur à cette date, Calvin traduisait : « *Esiouy toy* agreable » (*Œuvres complètes*, t. 46, col. 61).

[4] Au reste, dans la conscience linguistique des anciens latins l'*Ave* pourrait fort bien avoir comporté un sens assez voisin du χαῖρε grec. En effet, le mot semble être un emprunt à la salutation carthaginoise *hawa*, de la racine *hawah* « vivre » ou *hawah* « désirer » (d'où la graphie latine « *have* » la plus fréquente, mais non, semble-t-il la plus ancienne) dont le *Pœnulus* de Plaute nous fournit trois exemples sous la forme « *avo* » (v. 914, 998, 1001), tandis que la formule la plus ancienne de salut chez les latins semble avoir été « *salve* » (par exemple chez Plaute). En outre le verbe « *avere* » ne pouvait guère ne pas exercer son influence : or au temps de Charlemagne le diacre Paul, commentateur du grammairien Festus, donne précisément au verbe « *avere* » le sens de « *gaudere* » et cite à l'appui de son dire le vers du vieux poète Ennius qui dans son *Alexandre* paraît avoir voulu donner l'étymologie du mot :

La présence divine. — A l'appel à la joie et à l'assurance de la faveur divine toute spéciale dont Marie est l'objet [5] — elle est comme cette faveur divine personnifiée « Κεχαριτωμένη » — succède, comme dans les prophéties messianiques rappelées plus haut, l'annonce de la présence divine : « Le Seigneur est avec toi. »

Sans doute, là encore, la formule pourrait n'exprimer qu'une banale promesse de secours divin. Assez courante dans la Bible, elle n'y est pourtant jamais une formule de salutation [6]. En tout cas, la suite me paraît donner à cette annonce d'une présence divine une signification fort précise.

De fait, comme nous l'avons noté chez Sophonie et Joël, l'ange Gabriel va reprendre, en une seconde phrase parallèle à la première, les affirmations laissées d'abord dans un certain vague :

« Réjouis-toi, — pleine de grâce, — le Seigneur est [avec toi !
« Ne crains pas, — tu as trouvé grâce auprès de Dieu — voici que tu vas concevoir et enfanter un fils et tu lui donneras le nom de Jésus. »

De même que le « ne crains pas » reprend le « réjouis-toi » initial, le « voici que tu vas concevoir... » reprend et explique la formule précédente « le Seigneur est avec toi » : cette présence du Seigneur — salvatrice comme dans Sophonie et Joël — se manifestera dans la maternité même de Marie, qui va concevoir en son sein et enfanter un fils, à qui elle donnera le nom de Jésus, c'est-à-dire « *Yahvé sauve* ».

Ce n'est d'ailleurs pas sans une intention particulière que pour désigner cette maternité l'ange recourt à une formule plus solennelle que lorsqu'il s'était agi d'annoncer la naissance de Jean-Baptiste : « Ta femme Elisabeth t'enfantera un fils », et, de surcroît, empruntée à la célèbre prophétie annonçant au roi Achaz la naissance de l'*Emmanuel* [7], c'est-à-dire de celui dont le nom sera « Dieu avec nous » : « Voici que la Vierge a conçu et elle enfante un fils et elle lui donne le nom d'Emmanuel » (Is., VII, 14).

Et c'est un autre passage du même poème de l'Emmanuel qui va inspirer la suite des paroles de Gabriel, un passage qui devait être singulièrement cher aux habitants de Nazareth et que dans son enfance la petite Marie devait avoir bien « médité dans son cœur » : il est le seul, en effet, qui non seulement mentionne expressément la « Galilée des Gentils », mais célèbre cette terre privilégiée à qui l'on prédit qu'après les jours de désolation et d'opprobre, « elle verrait une grande lumière » :

« Dans le passé le Seigneur a humilié le pays de Zabulon et le pays de Nephtali — allusion à la déportation des Galiléens en Assyrie sous Teglat Phalasar III — ; mais dans l'avenir (aux temps messianiques), il glorifiera la route de la mer au delà du Jourdain, *la Galilée des Gentils*. Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; sur les habitants du pays une lumière resplendit. Car un *enfant nous est né* (l'Emmanuel du ch. VII), un fils nous a été donné ; il a reçu l'empire sur les épaules et on lui a donné pour nom : Conseiller admirable, Dieu fort, Père éternel, Prince de la paix ; pour étendre l'empire et pour donner une paix sans fin *au trône de David et à sa royauté*, qu'il établira et qu'il affermira dans le droit et la justice *dès maintenant et pour toujours.* » (Isaïe VIII, 23 à IX, 6).

On imagine sans peine la joie des paysans de Nazareth, le sabbat où dans la synagogue de leur village le cycle des lectures bibliques ramenait un tel éloge de leur province méprisée, et l'on apprécie mieux avec quelle délicate attention la Providence voulut choisir entre autres ce passage de la Bible pour décrire à la Vierge la mission de l'enfant dont on lui annonce la naissance.

Que sera cet enfant ? Le roi messianique, « héritier du trône de David, son père » et dont « le règne n'aura pas de fin ». Une expression semblerait aller plus loin et présenter ce roi comme le propre fils de Dieu, puisqu'il doit être appelé «fils du Très-Haut » et que, pour les Sémites, le nom signifie l'essence même. Reconnaissons cependant avec l'ensemble des exégètes modernes qu'à elle seule la formule n'implique pas l'affirmation d'une filiation divine proprement dite, mais seulement au sens par exemple où le psalmiste dit de David que « Dieu est son père » et lui, David, « le fils premier-né, le plus élevé des rois de la terre » (Ps. LXXXVIII, 27-28). Il est vrai, interprétée à la lumière du contexte d'Isaïe où l'Emmanuel est appelé, dans l'original hébreu, d'une expression qui ailleurs s'applique à Yahvé : « Dieu fort », elle serait peut-être susceptible de recevoir une telle acception. Mais il faut avouer que justement Gabriel n'a pas repris ces mots, absents de la version des Septante qui lisaient à leur place, « ange du grand Conseil », ainsi que porte encore l'Introït de la troisième messe de Noël : « *Et vocabitur nomen ejus magni Consilii angelus* ». Tout en préparant la Vierge à la révélation ultérieure, ces mots ne pouvaient guère suffire à l'éclairer sur la nature divine de son fils.

Ce qu'elle comprend fort bien, c'est qu'elle est conviée à devenir la mère du Roi messianique. Or pour elle une difficulté, un obstacle insurmontable, se présente. Sans formuler de doute, sans demander de signe, comme Zacharie, elle pose une question à l'ange, exprimant le désir d'être renseignée sur un point qu'elle a le droit de connaître.

* *

La virginité de Marie. — Vous savez qu'on a très diversement expliqué et traduit les mots grecs que S. Luc met alors sur les lèvres de la Sainte Vierge, dont le sens littéral est : « Je ne connais pas d'homme ». Aujourd'hui les exégètes, même catholiques, sont loin d'être d'accord [8]. Je crois

« jam dudum ab ludis animus atque aures *avent* avide exspectantes nuntium ». On notera l'emploi absolu du verbe, qui pourrait expliquer le sens attribué à « *ave* » compris comme un impératif. Voir ERNOUT, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, et surtout *Thesaurus linguæ latinæ*, vol. II, s. v. « *ave* » et « *aveo* ».

[5] Cf. la traduction de P. Joüon : « Je te salue, *objet de la faveur (divine)* ».

[6] A une exception près, Juges VI, 12, où l'Ange de Yahvé apparaît à Gédéon et lui dit : « *Yahvé est avec toi*, vaillant héros ! », si toutefois on peut appeler cela une « salutation ».

[7] Le P. Gaechter (p. 61) signale l'allusion, et remarque que l'auteur n'a ajouté aucune précision pour la rendre plus claire, signe de grande fidélité à ses sources ; de même le caractère très primitif du messianisme des ℣. 31-33 en trahit l'authenticité.

[8] Voir les diverses opinions dans F. CEUPPENS, *De Marialogia biblica*, p. 73-78. Bertram BRODMANN O.F.M., *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk* I, 34 *in der Auseinandersetzung von heute* dans *Antonianum*, vol. XX , 1955,

pourtant que l'explication la plus communément admise reste aussi la plus vraisemblable et la plus obvie. Marie aperçoit dans l'invitation de l'ange une impossibilité, parce qu'elle était décidée à demeurer vierge. On prétend qu'une telle décision — je ne parle pas de vœu qui serait sans doute un anachronisme — ne pouvait germer dans l'esprit d'une jeune juive d'alors. Est-il cependant si extraordinaire que, sous l'influence de la grâce, elle ait pu se sentir attirée par un idéal qui (nous le savons mieux maintenant depuis la découverte du monastère de Qumrân sur les bords de la mer Morte, à quelques kilomètres de l'endroit traditionnel où prêchera Jean-Baptiste) [9] était à cette époque fort vivant dans certains milieux juifs, surtout parmi les hommes [10] et dont le Baptiste fut un témoin illustre ainsi que son disciple Jean l'Evangéliste ? Bien entendu, à supposer qu'elle ait voulu vivre cet idéal, elle ne le pouvait guère sans se mettre sous la « protection » d'un mari épris du même idéal de chasteté parfaite, et c'est probablement pourquoi l'ange Gabriel la trouve en même temps « fiancée à Joseph » et décidée à « ne point connaître d'homme ». Dans ces conditions, Marie ne voit pas comment elle pourrait devenir la mère du Messie. En son cœur elle a, par avance, renoncé à pareil honneur. Le sens obvie du texte me paraît supposer une telle interprétation [1].

p. 17-44 ; Bernard Leurent, S. J., *Critiques et mystiques devant le vœu de virginité. La consécration de Marie à Dieu* dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, tome 31, 1955, p. 225-248. Selon le P. Gaechter, p. 92-98, Marie aurait pensé que l'ange au nom de Dieu, lui demande de s'unir à S. Joseph aussitôt, avant même la cérémonie officielle du mariage : d'où son refus bien compréhensif (p. 95). Elle n'aurait pu, au contraire, pense-t-il, opposer à la volonté formelle de Dieu un simple vœu privé de virginité (p. 96). Mais ne s'agissait-il pas pour Marie précisément de s'assurer exactement de cette volonté de Dieu ? Le P. Gaechter estime, par ailleurs, qu'un vœu de virginité de la part de Marie n'est pas impossible, mais qu'il n'avait aucun point d'appui dans les idées de l'A.T. sur le mariage la stérilité, etc. (p. 96).

[9] Le P. Gaechter, dans l'avant-propos de sa 3e édition, objecte que les manuscrits découverts à Qumrân ne parlent pas d'Esséniens gardant le célibat, et que ceux dont parle Flavius Josèphe le faisaient pour des motifs qui n'avaient rien à voir avec la beauté intrinsèque et la valeur religieuse d'une virginité vouée à Dieu, ne s'abstenant du mariage que par mépris de la femme. Un tel cas ne saurait donc fournir aucun terrain favorable au propos de virginité de Marie

Assurément les manuscrits de Qumrân jusqu'ici publiés ne mentionnent pas explicitement cette particularité de la vie des Esséniens, qui a si vivement frappé les anciens (Pline, Josèphe, Philon). Bien plus le *Document Sadocite* (ou *Document de Damas*) suppose une communauté comprenant femmes et enfants, puisqu'il contient des règles précises concernant la vie familiale, le mariage et la pureté à conserver dans son usage (v. g. IV, 20 à V, 11 ; XII, 1-2 etc.) ; il en est de même du fragment récemment publié par le P. Barthélemy sous le nom de « Règle de la Congrégation » (*Discoveries of the Judaen Desert*, I, p. 108 ss.). Mais l'éditeur est le premier à noter que ce fragment reflète visiblement, comme d'ailleurs le Document Sadocite, un état de la secte différent et probablement antérieur à celui que suppose le *Manuel de Discipline*, où tout suggère que la communauté était exclusivement masculine et se rapprochait par là des communautés esséniennes décrites par Josèphe et Philon (cf. déjà *Revue Biblique*, 1952, p. 203-4). D'ailleurs Josèphe lui-même mentionne une classe (τάγμα) d'Esséniens dont les membres se mariaient tout en pratiquant dans l'usage du mariage une continence singulière (*Guerre des Juifs*, 11, 8, 13).

Quant au célibat des Esséniens nul ne le met en doute ; les motifs signalés par Josèphe et Philon peuvent avoir simplement pour but de faire comprendre au public païen un idéal inconcevable pour lui ; en tout cas il constituait, à leurs yeux, un idéal de très haute vertu et ils le présentent comme tel. D'ailleurs selon Philon, si les Esséniens s'abstiennent du mariage, ce n'est point seulement par mépris de la femme ; c'est surtout pour le motif même qui inspire leur pratique de la pauvreté et leur détachement des richesses, à savoir le désir de pratiquer entre eux l'amour mutuel dans une parfaite κοινωνία : à tort ou à raison, ils estimaient en effet que le mariage constituait le seul ou au moins le principal obstacle à cette κοινωνία. Or un tel idéal, que nous voyons inspirer la première communauté chrétienne de Jérusalem, n'est pas sans rapport avec la perfection évangélique!

En tout cas, la pratique essénienne prouve qu'un juif pouvait alors considérer le célibat comme un idéal de vertu supérieur au « devoir de procréation ».

La découverte de Qumrân a eu surtout pour résultat, en ce domaine particulier, moins de révéler un idéal nouveau, que de montrer l'importance de sectes juives qui, sans s'identifier aux sectateurs de la Nouvelle Alliance, vivaient cependant dans le même lieu géographique, « un peu au nord d'Engaddi », selon l'expression de Pline et étaient certainement animées du même esprit.

Sur les Esséniens, on trouvera l'ensemble de la documentation commodément réuni dans l'excellent volume de A. Vincent, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*, Paris, Fayard, 1955, p. 242-255.

[10] En effet, si chez les Esséniens il n'est question que de célibat masculin, Philon signale, dans son *De vita contemplativa* (ch. 3-11 ; n° 21-90), une autre secte juive, les « Thérapeutes » ou « Serviteurs de Dieu », distincte des Esséniens mais pratiquant un genre de vie très semblable (on notera que dans son *Quod omnis probus sit liber*, Philon désigne également les Esséniens comme des « thérapeutes » θεραπευταὶ θεοῦ n° 75) ; or à côté de ces moines sont explicitement mentionnées des moniales, pour la plupart vierges âgées (γηραιαὶ παρθένοι n° 68), qui « observaient la chasteté, non pour y avoir été obligées comme certaines prêtresses grecques, mais de leur plein gré, par zèle pour la sagesse ». Tous participaient aux offices liturgiques et aux assemblées ; mais les femmes y étaient séparées des hommes (cf. n° 32-34, 68, etc.). L'idéal évoqué en ces chapitres a semblé si élevé que déjà Eusèbe y voyait une description d'ascètes chrétiens et pensait que l'informateur de Philon avait dû être S. Pierre en personne rencontré à Rome (*Hist. Eccl.*, II, 17).

Pour la même raison on a longtemps soutenu que l'ouvrage avait pour auteur quelque chrétien du IIIe siècle. Mais aujourd'hui l'authenticité philonienne du traité est universellement reconnue. A supposer que la description de Philon fût purement imaginaire, comme l'a conjecturé le P. Lagrange (*Le Judaïsme au temps de Jésus-Christ*, p. 581-586), hypothèse d'ailleurs peu vraisemblable, elle n'en montrerait pas moins qu'un Juif contemporain de la Vierge pouvait concevoir un idéal de chasteté féminine.

[1] Par là s'explique peut-être fort naturellement une expression du *Magnificat* qui a singulièrement embarrassé les exégètes, à preuve les multiples traductions qu'ils en ont données et les efforts déployés pour imaginer des circonstances concrètes capables de les justifier. Il s'agit des mots que la Vulgate a traduit : « *respexit humilitatem ancillæ suæ* », et notamment du mot grec ταπείνωσις que les plus récentes traductions françaises rendent par « bassesse » (Lagrange, Joüon), ou « humilité » (Goguel), à moins que d'une édition à l'autre elles ne passent de la première à la seconde ou vice-versa (Crampon, Osty). Récemment M. A. Gelin a même proposé de traduire « pauvreté » (*Les pauvres de Yahvé*, p. 125). Quant à savoir exactement ce que Marie entendait désigner par là, les interprétations varient encore bien davantage, et celle que propose le P. Gaechter n'est certes pas la moins ingénieuse : le *Magnificat* aurait été prononcé par Marie durant une visite à Elisabeth, postérieure à la naissance de Jésus et, en parlant de son « humiliation », la Sainte Vierge ferait allusion aux « vexations » qu'elle aurait eu à subir de la part de ses compagnes « état d'oppression » dont le Seigneur l'a « délivrée » (voir p. 144-146).

En fait, la difficulté ne me semble pas provenir du

Mais précisément ce qu'elle regardait comme un obstacle décisif à cette maternité glorieuse en était, dans la pensée divine, la nécessaire condition. Dieu lui a inspiré de rester vierge ; Dieu lui demande aujourd'hui de devenir mère ; Dieu ne se contredit pas. Mais il fallait peut-être qu'en acceptant jadis de rester vierge, elle renonçât à être mère pour pouvoir aujourd'hui le devenir. Comme il a fallu, pour qu'Abraham pût être effectivement le père d'une postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et le sable de la mer, il a fallu qu'Abraham renonçât, en acceptant de l'immoler, à l'unique enfant sur qui reposaient les promesses divines : « et c'est pourquoi, nous dit l'épître aux Hébreux, il le recouvra en figure » (Héb., XI, 19). Là non plus, en dépit des apparences, Dieu ne se contredisait pas : il ne voulait point la mort d'Isaac ; Dieu ne peut vouloir que la vie. Mais telle est la loi même de l'ordre surnaturel que la vie naisse de la mort, que celui-là seul gagne sa vie qui accepte de la perdre, en d'autres termes, que l'homme ne possède jamais que ce qu'il a donné.

Marie, parce qu'elle a renoncé aux joies pures et fortes de la maternité, les goûtera comme nulle mère ne les a savourées. C'est ce que l'ange Gabriel va lui expliquer en lui révélant le mystère de sa maternité.

III. — *La maternité divine*

Marie sait déjà que ce fils, dont elle doit être la mère, « sera grand », d'une grandeur bien supérieure à celle de Jean-Baptiste, puisqu'il portera le titre royal de « fils du Très-Haut » et qu'il héritera du trône de David pour un règne sans fin. Il sera en quelque sorte un être divin ; mais entre un être divin et Dieu, il y a encore toute la différence qui sépare le fini de l'infini.

Beaucoup d'exégètes ne voient aucun progrès dans la description du Messie qu'offre la première partie de l'Annonciation et celle qu'en offre la seconde : celle-ci aurait pour unique but, comme le contexte semble le suggérer, d'apprendre à la Vierge qu'elle concevrait virginalement. Or je me demande si les formules employées ne disent pas davantage : elles affirment la conception virginale, assurément, mais il me semble qu'elles l'affirment en découvrant à la Vierge la véritable signification de ce caractère virginal : il ne s'agit pas d'une naissance ordinaire, ni même d'une naissance simplement « miraculeuse », mais de la naissance d'un « Fils de Dieu » en une acception unique et transcendante. A priori certes, je ne puis savoir si la Vierge a compris ; l'Ecriture ne le dit pas ; mais l'Evangéliste emploie des expressions capables de révéler à Marie au moins quelque chose de ce mystère aussi inouï qu'ineffable, qui allait s'accomplir en elle. Bref, si ces expressions étaient destinées à le lui faire comprendre, il y a toute chance qu'elle l'ait compris.

« *L'Esprit Saint viendra sur toi* ». Marie n'ignorait point que souvent au cours de l'histoire de son peuple, l'Esprit du Seigneur était venu sur certains personnages choisis de Dieu pour une mission particulière ; elle savait qu'il les avait investis « de sa force » (Juges, VI, 34), qu'il s'était « emparé d'eux » (Juges, XIV, 19), qu'il les avait « remplis » (Genèse, XLI, 38 ou Exode, XXXI, 3) pour un temps seulement quand la mission était temporaire, ou de façon durable et définitive, comme justement l'Ecriture le rapportait de David, l'ancêtre du Messie. Elle savait que cet « Esprit du Seigneur » devait reposer d'une manière toute spéciale sur le Messie, l'Emmanuel dont l'ange venait précisément d'évoquer la figure, Esprit de sainteté qui lui permettrait d'accomplir une mission d'ordre essentiellement moral et spirituel (Isaïe, XI, 1-6 ; LXI, 1-3) ; Esprit du Seigneur qui devait descendre sur toute la communauté messianique et serait assez puissant, non seulement pour ramener les exilés dans la terre promise par Dieu à son peuple, mais aussi et surtout pour arracher Israël à son péché, le purifier de ses souillures, lui donner « un cœur nouveau et un esprit nouveau » (Ezéch., XXXVI, 25-28 ; Jérémie, XXXI, 31-33) ; Esprit du Seigneur qui n'était pas autre naturellement, pour Marie comme pour tout l'A.T., que le Seigneur lui-même, Yahvé en personne, présent à son peuple, accomplissant en lui son œuvre, le faisant sien, se le consacrant (cf. Ezéchiel, XXXVI, 28 ; Jérémie, XXXI, 33 ; Apocalypse, XXI, 7).

Or voici qu'on lui apprend que cet Esprit du Seigneur, Esprit-Saint, va venir sur elle. En quel sens ? Le second membre de la phrase, parallèle au premier, selon l'usage sémitique, va le préciser.

« *Et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre* ». Dans ce contexte, la « puissance du Très-Haut » ne peut être qu'une autre désignation de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire finalement de Yahvé lui-même. Mais que peut signifier le verbe grec que nous traduisons littéralement : « te couvrira de son ombre », comme le traduisait déjà la Vulgate : « *obumbrabit tibi* » ?

L'ange voudrait-il évoquer le « vent de Dieu » qui, aux jours de la création « battait la surface des eaux « (Genèse, I, 1) où soit le texte hébreu, soit le grec des Septante permet de traduire : « l'Esprit de Dieu » et où nombre d'exégètes, à commencer par S. Jérôme, ont cru découvrir l'image de l'oiseau en train de couver ses œufs ; « *in similitudinem volucris ova calore animantis* » ?

seul mot ταπείνωσις : en ce cas les très justes remarques philologiques de M. Gelin pourraient suffire. Elle naît surtout, à notre avis, de ce que la formule toute entière : « *respexit humilitatem ancillæ suæ* » est empruntée littéralement à la prière d'Anne, mère de Samuel (elle ne se retrouve pas ailleurs dans toute la Bible), où elle évoque une situation très précise, celle de la femme stérile, souffrant d'autant plus de son état qu'il passait pour être l'effet d'une punition divine. C'est bien pourquoi nombre d'exégètes dès une époque fort ancienne (déjà plusieurs manuscrits de la vieille version latine et de la traduction latine d'Irénée) ont été enclins à mettre le *Magnificat* sur les lèvres de sainte Elisabeth (voir LAGRANGE, *in h. l.*).

Or précisément, si la Vierge est prête à épouser saint Joseph tout en étant décidée à garder sa virginité, elle accepte d'avance par le fait même, la condition de la femme stérile, celle dont Anne « suppliait le Seigneur de la délivrer en lui donnant un enfant mâle », et celle qu'Elisabeth vient d'appeler son « opprobre ». C'est de cet abîme que son « Sauveur » a tiré Marie, pour la faire proclamer « bienheureuse par toutes les générations des hommes ». On peut même se demander si l'ébauche de cantique chanté par Elisabeth en I, 25 n'a pas, dans l'intention de Luc, le but de préparer le cantique de Marie : les deux épisodes se correspondent assez exactement selon le plan que nous avons donné de ces chapitres (ci-dessus p.).

Mais, outre que les Septante traduisent simplement : « était porté » (*ferebatur*, dans la Vulgate) le verbe de S. Luc « ἐπισκιάζειν » (*obumbrare*) ne nous oriente certainement pas dans cette direction.

En fait, ce même verbe grec se retrouve ailleurs dans les Septante. Le Psautier l'offre deux fois dans un contexte assez voisin, quoique non identique. Il y évoque simplement la protection de Yahvé comparé justement à un oiseau couvrant ses petits de ses ailes. Ainsi le Ps. XC (XCI), 2 et 4 :

« Toi qui demeures sous la protection du Très-Haut,
qui habites à l'ombre du Tout-Puissant...
De ses plumes *il te couvrira de son ombre*
et sous ses ailes tu trouveras refuge. »

Même image, moins appuyée, au Ps. CXXXIX (CXL), 8 :

« Seigneur Yahvé, mon puissant secours,
tu *couvres de ton ombre* ma tête au jour du combat.»

En revanche, le même verbe grec apparaît en un sens beaucoup plus caractéristique et qui nous rapproche singulièrement du contexte de l'Annonciation, à la fin du livre de l'Exode (XL, 35). Il y traduit le verbe hébreu « *shakan* », « habiter », dont on sait la signification si profondément religieuse en Israël comme d'ailleurs dans les religions des peuples voisins, notamment dans la formule technique : « faire habiter le nom divin », si bien que la Bible, pour désigner le lieu de l'habitation divine dira simplement « la Demeure » (« *hammishkän* ») que les Septante ont eu l'idée de rendre à l'aide d'un mot grec formé des mêmes consonnes que la racine hébraïque : « σκηνή » d'où la Vulgate « *tabernaculum* » et notre mot français «tabernacle ») et l'on sait l'importance que prit dans le Judaïsme postérieur la notion de « shékinâ » ou d' « habitation » (divine), le mot étant devenu l'un des substituts usuels du nom de Yahvé.

Donc, à la fin du livre de l'Exode, après nous avoir raconté comment Moïse et Aaron érigèrent « la Demeure », c'est-à-dire le tabernacle, appelé aussi « tente de réunion », l'hagiographe ajoute :

« Alors la nuée couvrit la tente de réunion, et la gloire de Yahvé remplit la Demeure. Et Moïse ne pouvait plus entrer dans la tente de réunion, à cause de *la nuée qui demeurait au-dessus* (en grec : « *la couvrait de son ombre* », obumbrabat ei) et de la gloire de Yahvé dont la Demeure était remplie » (Ex., XL, 34-35).

La religion d'Israël exaltait la transcendance divine. Si Dieu condescendait à se rendre présent aux hommes, du moins nul ne pouvait le voir sans mourir. Le lieu de son séjour sera donc le lieu interdit par excellence. Une seule fois par an, le seul grand-prêtre pénétrait au-delà du voile fermant le Saint des Saints afin de pouvoir accomplir sur le propitiatoire le rite de l'effusion du sang, et encore lui est-il prescrit de « recouvrir le propitiatoire d'un nuage d'encens, de peur de mourir », « car j'apparais, dit Dieu à Moïse, audessus du propitiatoire dans une nuée « (Lévitique, XVI, 2 et 12-13 ; cf. Nombres, VII, 89).

Aussi la nuée sera-t-elle un des symboles préférés de cette présence obscure de Dieu auprès de son peuple : c'est « dans une nuée qu'au désert apparaissait aux enfants d'Israël la gloire de Yahvé » (Ex., XV, 10). C'est « dans une nuée épaisse » (*in caligine nubis*) que « Yahvé s'approcha de Moïse, afin, dit Dieu, que le peuple entende quand je te parlerai et prenne en toi une confiance indéfectible » (Ex., XIX, 9). Et c'est pourquoi, lors de la Transfiguration du Christ devant ses trois apôtres privilégiés sur le mont Thabor, il est raconté qu' « une nuée survint qui les *couvrait de son nombre* (« *et obumbravit eos* ») ; et ils furent effrayés lorsqu'ils entrèrent dans la nuée ; et une voix se fit entendre de la nuée — elle venait donc du Père, nul ne pouvait en douter — disant : « celui-ci est mon Fils bien-aimé : écoutez-le » (Luc, IX, 34-35 et parallèles).

A deux autres reprises les Septante ont recouru au même verbe (cette fois au lieu du composé «σκιάζειν ἐπι » le verbe simple «ἐπισκιάζειν») toujours pour désigner la présence de la nuée sur le Tabernacle. Au livre des Nombres, ch. IX, l'hagiographe raconte comment Dieu conduisait son peuple dans le désert, des rives de la mer Rouge à l'entrée de la terre promise.

« C'est au commandement de Yahvé que les enfants d'Israël levaient le camp et au commandement de Yahvé qu'ils campaient ; ils restaient campés tant que *la nuée demeurait sur la Demeure* (℣. 18)... Que *la nuée demeurât sur la Demeure* plusieurs jours, un mois ou plus longtemps, les enfants d'Israël restaient campés et ne partaient pas ; mais dès qu'elle s'élevait ils partaient » (℣. 22).

La même notion réapparaît dans le récit des fêtes pour la Dédicace du Temple de Jérusalem au Second Livre des Paralipomènes :

« Les prêtres apportèrent l'arche de l'alliance de Yahvé à sa place, ...au Saint des Saints, sous les ailes des Chérubins... Or quand les prêtres sortirent du sanctuaire, le *sanctuaire fut rempli par une nuée*... Et tous louaient et célébraient Yahvé d'une seule voix : « Car il est bon, car éternel est son amour ». Les prêtres ne purent continuer leur fonction *à cause de la nuée : la gloire de Yahvé remplissait le Temple de Dieu !*
Alors Salomon dit :

« Yahvé a décidé d'habiter la nuée obscure.
Moi je t'ai construit une demeure sublime,
une demeure où tu résides à jamais »

(II Par., V, 7 - VI, 2).

Vous saisissez sans doute maintenant tout ce qu'évoquait à une âme juive cette présence de la nuée couvrant le Tabernacle, « demeurant audessus de la Demeure ». Et vous avez noté le parallélisme extrêmement significatif avec un autre symbole de la présence active de Dieu, la gloire de Yahvé : « Alors la nuée couvrit la tente de réunion et *la gloire de Yahvé emplit la Demeure* ». Si Moïse, en effet, ne pouvait y pénétrer, c'est « parce que la nuée demeurait au-dessus et que *la gloire de Yahvé emplissait la Demeure* », Deux affirmations parallèles et équivalentes de cette mystérieuse présence.

Eh bien ! cette présence divine qui avait jadis reposé sur le Tabernacle, empli la Demeure au point d'en interdire l'entrée à Moïse, puis habité le Temple de Jérusalem, ou plus exactement la partie la plus secrète de ce Temple, le Saint des Saints, cette présence qui devait enfin consacrer le Temple symbolique de l'ère messianique, voici que l'ange Gabriel déclare à Marie qu'elle va se réa-

liser et comme s'actualiser en son sein, transformant ce sein virginal en un sanctuaire, un Saint des Saints vivant [2], cette Présence divine que depuis son enfance elle avait appris à vénérer en un seul endroit de la terre, là où le grand-prêtre seul entrait une fois par an au grand jour de l'Expiation, l'ange Gabriel lui apprend aujourd'hui qu'elle doit désormais l'adorer en elle [3].

« *C'est pourquoi l'enfant à naître sera appelé saint, fils de Dieu* » [4].

Si tel est le sens caché sous l'expression : « te couvrira de son ombre », ce qu'ajoute l'ange n'offre aucune difficulté et nul ne s'étonnera qu'il le présente comme une conséquence de ce qu'il vient de dire : « C'est pourquoi ».

Au contraire, la particule grecque (« διὸ καί ») a visiblement gêné les exégètes qui ont vu dans les mots précédents la seule affirmation de la conception virginale de Marie ; car là ne peut être la vraie raison de la sainteté de Jésus, encore moins de sa filiation divine, à moins d'entendre celle-ci, comme Maldonat, en un sens purement métaphorique, de même qu'Adam est déclaré fils de Dieu, c'est-à-dire parce qu'il n'a pas eu d'autre père que Dieu. Tout au plus pourrait-on y voir à la rigueur, une raison accessoire : aussi traduisent-ils volontiers : « c'est *également* pourquoi l'enfant sera saint » [5]. Malheureusement le grec ne permet **guère cette interprétation, et s'il fallait donner un sens au « καί » qui accompagne et renforce le « διό »,** il faudrait plutôt traduire : « c'est *précisément* pour cela », « c'est *bien* pour cela, que l'enfant sera saint... ». En revanche tout devient limpide si la première partie du verset, comme nous l'avons montré, parle de maternité divine, proprement divine. Si le sein virginal de Marie doit devenir le sanctuaire de Dieu le « Saint des Saints » du Temple de Jérusalem, il s'ensuit inévitablement que l'enfant à naître sera « saint ». — la sainteté étant le propre de Dieu — non pas seulement à la façon de Samson ou de Samuel, voire de Jean-Baptiste, mais d'une sainteté, d'une consécration à Dieu absolument unique puisqu'elle doit être le résultat de cette Présence absolument unique de Dieu lui-même au sein de la Vierge-mère. Ce sera là son nom propre, c'est-à-dire sa nature, son essence. Que d'ailleurs il ait été salué de ce titre [6], l'Evangile en témoigne : « Je sais qui tu es, le Saint de Dieu » disaient les possédés (Marc, I, 24), et S. Pierre ne choisira pas un autre titre, au dire de S. Jean, quand après le grand discours sur le pain de vie et la défection des disciples, le Maître se tournera vers ses apôtres et leur demandera : « Et vous aussi, voulez-vous partir ? » et que Pierre au nom de tous les autres, répondra : « Seigneur à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Pour nous nous avons cru et reconnu que *tu es le Saint de Dieu* » (Jo, VI, 68-69) [7].

Quel que soit le sens précis que les démons et S. Pierre aient donné à cette expression, dans le contexte de l'Annonciation elle peut difficilement ne pas dépasser une signification purement messianique. En tout cas, pour que Marie ne puisse avoir de doute, l'ange ajoute une détermination : « fils de Dieu ».

Non que la formule, à elle seule, suffise à exclure toute amphibologie : nous avons vu que dans le contexte des versets 31-35 où il s'agissait de royauté messianique, la formule analogue « fils du Très-Haut » n'évoquait pas nécessairement une dignité plus haute que celle de Messie. Mais dans ce contexte tout nouveau, la formule « fils de Dieu » prenait, ce nous semble, pour la Vierge, un sens beaucoup plus précis. Puisque son sein allait devenir le Tabernacle de Dieu même, l'unique endroit de la terre où Dieu allait demeurer — et rappelons-nous tout ce que signifiait pour un lecteur de la Bible cete notion d'habitation de Dieu — si l'enfant à naître doit être fils

[2] Marie se trouve ainsi désignée comme une nouvelle « Arche d'alliance ». Est-ce un pur hasard, si, comme le note le P. Burrows (*op cit.* p. 56), saint Luc met sur les lèvres d'Elisabeth dans ce même récit de la Visitation qui sert de commentaire à celui de l'Annonciation (ci-dessus, n. 18), des expressions qui rappellent celles de David accueillant à Jérusalem « l'Arche de Dieu qui porte le nom de Yahvé Sabaot, siégeant sur les Chérubins » (II Sam., VI, 2) : « Comment l'arche du Seigneur entrerait-elle chez moi ? » (℣. 9 ; dans la Septante : πῶς εἰσελεύσεται προς με ἡ κιβωτὸς Κυρίου;). D'autant que l'arche devait précisément demeurer *trois mois* (μῆνας τρεῖς) chez Obed-Edom (℣. 11). On sait que l'interprétation mariologique de Apoc. XII, que vient de défendre Mgr Cerfaux (*La vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse* dans *Ephem. Theol. Lov.* 31, 1955, p. 21-33) suppose, elle aussi une assimilation de Marie à l'Arche d'alliance (Apoc., XI, 19) et que bien des liens rattachent les traditions de Luc et de Jean.

[3] L'exégèse que nous proposons est, en fait, très ancienne : ainsi est-elle supposée par l'interprétation qui comprend la « puissance du Très-Haut » et même le « Saint-Esprit » comme désignant le Verbe de Dieu (V. G. Justin, *Apol.* I, 33, 6 ; Hilaire, *de Trin.*, II, 26, etc.). Seulement, les anciens Pères n'ont pas remarqué que l'ange parle en termes d'A. T. où la pluralité des personnes divines n'est pas encore distinguée. Telle est, sans doute, la raison pour laquelle S. Luc a omis tout article. Sans aucunement spéculer sur la notion de « filiation », l'ange entend seulement faire comprendre à Marie que son fils « sera Dieu comme Yahvé ». Cf. à ce sujet les justes considérations du P. Burrows, *op. cit.* p. 101-110.

On sait que S. Paul rattache à la même notion biblique de la présence de Dieu au milieu de son peuple sa conception de la communauté chrétienne et de chaque chrétien comme « temple de Dieu » (II Cor., VI, 16, citant Lévitique XVI, 11, etc. ; I Cor., III, 16 ; VI, 19).

[4] On pourrait traduire aussi : « l'être saint qui naîtra sera appelé fils de Dieu » ; mais le parallélisme avec l'annonce à Jean-Baptiste invite à mettre en relief la notion de « sainteté » qui doit caractériser l'enfant. « Sera appelé » suppose naturellement la notion sémitique du nom définissant la nature.

[5] Ainsi le P. Bover dans *Biblica* I (1920), p. 94. Aucun des 9 exemples de « διὸ καί » dans le N. T. n'offre ce sens ; Osty traduit : « Aussi », « Aussi bien », « et c'est *bien* ce qui... ». Cf. d'ailleurs le dictionnaire de Zorell S. V. « καί ». D'autres ont tourné la difficulté en entendant le « διὸ καί » comme indiquant une simple « conséquence logique » et compris : « la conception virginale *fera connaître* ce que Jésus est par ailleurs, fils de Dieu ». Mais le texte ne dit point cela.

[6] Selon le P Lagrange, la phrase grecque indique « un nom reçu, un titre pour ainsi dire officiel, ce qui est vrai de Fils de Dieu, mais ne répondrait pas à une réalité historique pour « ἅγιον », qui ne fut pas un titre courant du Sauveur » (*St-Luc*, p. 35). Aux faits cités en faveur de l'opinion adverse on pourrait ajouter Mat., II, 23 : « Parce qu'il sera appelé Nazaréen », si l'interprétation proposée dans *Biblica* 25 (1944), 196-206 est exacte.

[7] La Vulgate suit la leçon du Texte reçu : « Tu es le Christ, le fils de Dieu » ; qui provient de la confession de Césarée (Mat., XVI, 16).

de Dieu ; n'est-ce pas équivalemment dire qu'il sera non seulement un être divin, mais Dieu ?

M. Goguel voit une contradiction entre les formules « fils du Très-Haut » du v. 31 et « fils de Dieu » du v. 35, sous prétexte que là l'enfant n'est déclaré fils du Très-Haut qu'en tant que successeur de David [8] ; admirable progression, au contraire, d'un messianisme encore très politique, assez conforme aux idées courantes, à un messianisme proprement transcendant, constitué précisément par la filiation divine.

Nous ne prétendons, certes pas, que chacune des expressions étudiées, prises isolément, ne puisse recevoir une autre interprétation ; mais il nous paraît que, vu le contexte si particulier et, pour tout dire, absolument unique, l'ensemble ne pouvait guère revêtir concrètement aux yeux de la Vierge une signification différente [9]. S. Jean, pour définir le mystère de l'Incarnation, dira de même que « la parole de Dieu s'est faite chair et *a habité parmi nous* ». En tout cas, à supposer que Dieu ait voulu lui révéler dès ce moment ce mystère, — et rien ne semble plus convenable, — il n'était sans doute pas possible de choisir des formules moins équivoques.

Et, par le fait même, l'ange donnait à la question de Marie sa vraie réponse, la seule réponse satisfaisante : car si la maternité de Marie doit être virginale, la raison en est qu'elle sera une maternité divine.

* *

Ainsi éclairée, Marie peut acquiescer : « Je suis la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon ta parole ». Acte d'obéissance à l'ordre de Dieu, mais plus encore acte de foi à la parole de Dieu, comme le soulignera Elisabeth : « *Beata quae credidisti* : bienheureuse celle qui a cru ». Première béatitude de l'Evangile, ce sera aussi la dernière ; « Bienheureux, dira Jésus ressuscité à Thomas incrédule, bienheureux ceux qui croiront sans avoir vu » ! De même que l'histoire du peuple d'Israël, c'est-à-dire l'histoire surnaturelle du monde, commence avec « l'acte absolu de foi » d'Abraham partant « pour un pays inconnu, avec sa femme stérile, simplement parce que Dieu l'appelle et lui promet une postérité bénie » (P. de Vaux), de même l'histoire du Nouveau Testament s'inaugure en cet instant précis, elle conçoit le Christ, Emmanuel, Dieu avec nous, afin qu'en lui soit récapitulée toute la nature humaine, tout l'Univers.

Acte de foi qui, pour inclure dans son objet la divinité du Christ, comme nous avons essayé de le montrer, n'en participe pas moins à l'obscurité essentielle à tout acte de foi ; acte de foi initial, premier d'une série indéfiniment renouvelée. A mesure qu'elle méditera « la profondeur effrayante du mystère de l'Incarnation » (Schwob), peu à peu se révèleront à elle, comme de découvertes en découvertes, les abîmes de la charité de Dieu et de son Christ.

L'Evangile a soin de noter une fois explicitement qu'elle demeurera « sans comprendre » [10]. Peu à peu seulement, elle saisira à quel point les voies de Dieu sont déconcertantes et que toutes les fois que l'homme s'imagine avoir atteint le fond du mystère, à peine est-il parvenu à l'orée. Aujourd'hui, c'est Dieu qui s'anéantit jusqu'à devenir un embryon humain ; demain, ce sera Dieu qui trouvera Nazareth trop confortable pour lui et ses parents et voudra naître dans une étable ; Dieu qui devra fuir pour échapper à ses ennemis, Dieu qui vivra avec ses parents, humbles paysans comme les autres, l'humble existence d'un petit enfant, puis d'un adolescent exactement comme les autres, d'un artisan que rien, absolument rien ne distinguera des autres, tellement que lorsqu'il se mettra en tête de jouer au rabbi, ses cousins qui avaient partagé l'intimité de sa vie de famille, croiront qu'il a perdu la raison (Marc, III, 21), et que ses compatriotes, les habitants de Nazareth ne voudront pas le prendre au sérieux (Marc, VI, 1-16) ; un Dieu qui se laissera saisir par ses adversaires, sans se défendre, sans trouver le moyen de déjouer leur complot, et finalement crucifier entre deux malfaiteurs. Et Marie, alors, parmi l'universelle désillusion, renouvellera son acte de foi : ce crucifié, son fils, en dépit de toutes les apparences, cet agonisant qui rend le dernier soupir, est Dieu... comme jadis, seule aussi dans le monde inconscient de l'événement le plus solennel de son histoire, elle avait proféré son premier acte de foi : « *Beata quae credidisti* : Bienheureuse celle qui a cru ! ».

S. Lyonnet, S. J.

Rome,

Institut Biblique.

[8] M. Goguel, *Introduction au N. T.*, I, p. 515. — Le P. Gaechter au contraire verrait volontiers une affirmation de la divinité du Messie aux ỳ. 31-33, de même qu'au ỳ. 43 (p. 24), mais non pas au ỳ. 35, où il pense d'ailleurs que les mots « fils de Dieu » n'appartiennent point au document primitif (p. 32) ; Sahlin, qui n'admet pas l'affirmation de la maternité virginale, les exclut naturellement lui aussi (*op. cit.* p. 131-133 ; cf. la reconstitution du document hébreu proposée p. 139).

[9] Sans doute la littérature juive offre des formules qui semblent analogues : « Des hommes les plus saints il est dit qu'ils sont dignes du Saint-Esprit ou qu'ils méritent que repose sur eux la Shékinâ, ce qui désigne une spéciale présence divine de complaisance et de sanctification » (J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, p. 212) ; cf. H. Sahlin, *op. cit.* p. 126-127.

Mais on notera d'abord que la formule qui offre le plus de ressemblance avec les mots de l'ange est aussi la plus tardive : elle est attribuée à Rabbi Johannam, mort en 279 après J.-C. ; il disait que « Dieu faisait reposer sa Shékinâ seulement sur un homme fort riche et courageux : autant de choses qui sont dites de Moïse » (Traité *Nedarim* du Talmud, 38 a). Surtout, le contexte est entièrement différent. En fait, Billerbeck n'a songé à signaler ce « parallèle » et d'autres analogues à propos ni de Luc, I, 35, ni de Jean, I, 14 ; mais seulement à propos de Col., II, 9, où il montre d'ailleurs qu'ils ne constituaient pas de vrais « parallèles » (Strack-Billerbeck, III, p. 627).

[10] Luc, II, 50 ; au ỳ. 23, Luc note également l'« étonnement » des parents de Jésus. Plusieurs exégètes ont invoqué ces versets pour nier la maternité virginale de Marie bien à tort : cf. Gaechter, p. 74, qui cite une excellente réfutation de Machen, *op. cit.* p. 131-132. Je ne pense pas qu'on puisse en déduire avec plus de raison que Marie ignorait, alors, que son fils était Dieu.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Superflu et devoirs sociaux

Q. — 1° Un homme de situation brillante, ayant ce qu'il lui faut : voiture, maison, personnel, etc..., est sollicité par un pauvre dont la famille est privée de toit et de feu. Ce pauvre a besoin de 2 millions pour se procurer un logement.

Le riche qui dispose de ces 2 millions, les lui refuse : il va s'acheter une voiture de luxe qui lui plaît. Est-ce matière grave ou seulement péché véniel ?

2° Même situation, mais le Monsieur riche ne voit pas le pauvre : le pauvre est loin. Par exemple : dans les taudis derrière les maisons d'en face, ou même peut-être à un kilomètre, dans un quartier plus malheureux, que cet homme ne fréquente pas. Evidemment, à ce moment-là, il n'exprime pas verbalement son refus. Mais il achète sa Cadillac.

Y a-t-il « matière grave » contre une vertu quelconque ?

R. — Les cas typiques posés par notre correspondant, même s'ils ne visent que des situations concrètes, présentent un intérêt d'ordre général : dans l'état de pénurie d'une partie de la population, quelle est l'obligation morale de ceux qui ont un abondant superflu ? Des principes posés par les moralistes au traité de la Charité, rappelons ici ceux qui semblent s'appliquer à la situation visée ; nous indiquerons en terminant une orientation pour les cas indiqués.

I. *Principes.* — Le précepte de l'aumône est fondé, selon S. Thomas, sur un double titre : le besoin du prochain qui crée un devoir de charité ; la possession du superflu d'où découle, fondée sur la destination primaire des biens matériels au service de tous les hommes, une obligation de justice légale.

Le besoin du prochain, ou la nécessité est dite extrême, grave ou commune, selon la distiction classique en morale. L'absence ou l'insuffisance de logement pourra, pour quelqu'un, constituer un cas de nécessité extrême, si la vie est en danger imminent (l'hypothèse n'est pas chimérique) ; — grave, si la santé risque d'être sérieusement compromise ou si les conditions de logement créent un péril prochain de péché grave ; — commune, quand elle présente les inconvénients de gêne matérielle, physique ou morale assez fréquemment supportés en cette situation.

On appelle superflu, les biens qui restent quand on a satisfait au nécessaire vital, personnel et large. Le nécessaire large comprend les dépenses qui assurent une certaine aisance dans son rang et déchargent du souci de compter. On y inclut donc les plaisirs ou détentes utiles, une libéralité convenable à son rang, le moyen de s'élever progressivement à un rang supérieur et, en conséquence, des réserves convenables fixées selon les probabilités. « Il ne faudrait pas, en effet, se perdre en conjectures sur l'avenir : ce serait ce que le Seigneur appelle « le souci du lendemain », ce qu'il ne permet pas. « Il faut calculer le nécessaire et le superflu d'après les probabilités et les occurrences ordinaires » (Ia-IIae, q. 32, art. 5, ad 5). Pour le reste, pour l'imprévisible, un chrétien doit s'en remettre à la Providence avec confiance.

Le superflu absolu consiste donc, d'abord, dans toutes ces dépenses consacrées à des plaisirs mauvais ou factices, ou gaspillage, à l'ascension sociale par envie et orgueil. Il y aura toujours profit à relire sur ce point l'enseignement déjà ancien — et toujours actuel — que donnait à Notre-Dame de Paris, le P. Janvier en 1915 :[1]

« J'appelle superflu ce que l'on accorde chaque jour à la débauche et aux plaisirs honteux. J'appelle superflu ce que des femmes consacrent à des toilettes d'une élégance excessive quand elle n'est pas scandaleuse. J'appelle superflu ce que l'on emploie à l'entretien d'une table dont l'opulence est un outrage à la pénitence chrétienne... J'appelle superflu ces dépenses nécessitées par des voyages sans profit, sinon sans péril. J'appelle superflu les sommes dont on se sert pour acheter ces bijoux, ces objets antiques qui ne sont d'aucune utilité. J'appelle superflu cet argent risqué et perdu dans un jeu condamné par la sagesse et par la religion. »

Il reste donc une large marge d'appréciation personnelle dans la détermination du superflu : c'est affaire de prudence, mais on sait que la prudence ne s'exerce bien que dans une âme formée aux grandes vertus chrétiennes de foi, d'espérance et de charité.

Quelle obligation grève le superflu ainsi déterminé ? — Quoi qu'il en soit des controverses qui ont eu lieu entre moralistes sur l'enseignement de S. Alphonse, c'est certainement revenir à la pensée de S. Thomas, de Léon XIII, et aux principes posés plus haut que d'affirmer, avec nombre de moralistes modernes, que tout le superflu absolu doit être employé en œuvres utiles. S. Thomas pensait que tous les biens superflus, devaient être donnés aux pauvres, selon la parole de S. Luc, XI, 41 : « *Quod superest, date eleemosynam* ». Et Léon XIII : « Dès qu'on a donné suffisamment à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres ». Tenant compte des modifications économiques contemporaines, Pie XI précise dans *Quadragesimo anno :* « Des principes posés par le Docteur angélique, nous déduisons sans peine que celui qui consacre les ressources plus larges, dont il dispose, à développer une industrie, source abondante de travail rémunérateur, pourvu toutefois que ce travail soit employé à produire des biens réellement utiles, pratique d'une manière remarquable et particulièrement appropriée aux besoins de notre temps, l'exercice de la vertu de magnificence » (*Q. A.*, n° 56 ; voir aussi *Divini Redemptoris*, n° 46-47).

Notons que ces principes, tirés de la seule possession du superflu, valent même en face de la nécessité commune du prochain — à fortiori de la nécessité grave ; — que l'obli-

[1] *Œuvres complètes*, t. v, p. 145 sq.

gation, dite de justice légale est grave et peut se renforcer d'un devoir grave de charité selon la nécessité du prochain. Par ailleurs, le prétexte invoqué de faire vivre des industries de pur luxe ne peut excuser de l'obligation morale antérieure, dans l'hypothèse envisagée ici : ce serait un scandale.

La question de savoir si, sur le superflu, une part doit être employée en aumône, l'autre en investissement productifs — et quelle doit être cette part — nous paraît assez oiseuse (sauf s'il s'agissait de nécessité extrême ou grave du prochain). Et en tout cas, ce point de vue n'a pas à intervenir dans les hypothèses présentes.

II. *Solutions.* — Dans le second cas proposé, il ne saurait y avoir de doute : obligation grave, au nom de la justice légale (c'est-à-dire au nom des charges ou des responsabilités du propriétaire) et au nom de la charité. Entre le pur superflu qu'il préfère et les nécessités du prochain entre lesquelles il ne peut manquer de s'en trouver de graves, le choix n'est pas permis ; et si notre homme prétextait qu'il ne connaît pas ces misères, on lui mettrait opportunément en mémoire la parabole de Lazare et du riche inattentif.

Le 1er cas appellerait plus de nuances : « Bien qu'il faille donner son superflu aux pauvres en cas de nécessité grave ou commune, dit S. Thomas, on n'est pas tenu de donner *à tous* ou *à tel* pauvre déterminé ». Quelle confiance mérite ce pauvre ? quelle garantie peut-on recevoir de son prêt ? n'existe-t-il point d'autres personnes autant ou plus obligées de le secourir ? ne convient-il pas de secourir d'autres nécessiteux ? Aussi la faute est-elle en ce refus (sauf raison particulière en faveur de ce pauvre) plutôt envers la société qu'envers telle personne déterminée. Elle n'est pas moins grave et il existe assez d'organismes de construction pour pouvoir apaiser sa conscience.

* *

Les paroles du jugement dernier s'appliquent à de tels cas. Les pasteurs d'âme pourront le rappeler. Et si des abus trop graves existaient en ce domaine, l'Etat serait habilité à prendre des mesures d'ordre général qui obligent à satisfaire à ces obligations morales.

P. C.

Dispense du jeûne eucharistique et rôle du confesseur

Q. — C'est au confesseur qu'il appartient d'apprécier si tel malade remplit bien les conditions exigées pour que la dispense du jeûne eucharistique (Constitution *Christus Dominus*, lui soit appliquée et l'instruction *Constitutio Apostolica* précise que rien ne doit se faire sans son « Conseil » (*sine ejus consilio*).

Or, il arrive, dans une maison où vivent 150 religieuses âgées ou malades, que l'une ou l'autre de ces religieuses qui, d'habitude, communie à jeun, est obligée, par suite d'une indisposition, de prendre quelque chose — (breuvage ou comprimé) — durant la nuit... et, cependant, elle voudrait communier le matin.

Le « conseil du confesseur » ne peut être alors facilement demandé et, d'ailleurs, s'il était demandé, le confesseur, pour le donner, ne pourrait que s'appuyer sur les informations de la supérieure ou de l'infirmière...

Les choses étant ainsi, le confesseur peut-il donner comme règle aux sœurs de la Communauté de suivre, en pareil cas, le « conseil » de l'Infirmière ou de la Supérieure... — lui-même jugeant que, dès lors, la prudence est suffisamment gardée et s'APPROPRIANT, *au vu et su tout le monde*, ce « conseil » que, *d'avance et une fois pour toutes, il déclare autorisé.*

R. — Il y a bien des manières de procéder légitimement dans le cas exposé : 1° On ne voit pas pourquoi, — à la rigueur, — la religieuse en question ne viendrait pas trouver l'aumônier à la sacristie *avant la messe* et ne lui exposerait pas *brièvement* son cas. Inutile de faire une enquête médicale ! (auprès de l'infirmière ou de la supérieure). Puisqu'il s'agit de religieuses *âgées* ou *malades* il est CLAIR que la *présomption* est en leur faveur (d'après le texte même de *Christus Dominus...)* On peut dire que *très rares* seront les cas où la réponse sera négative. (Le rédacteur, lui-même aumônier, reçoit de temps en temps de telles consultations *ante Missam*, dans une maison qui N'EST PAS une maison de malades...).

2° Si la sœur ne peut se déplacer, elle peut *députer* à sa place l'infirmière ou la supérieure qui connaissent le cas.

3° Le confesseur peut donner la solution *une fois pour toutes, à un sujet*, pour *tous les cas semblables*, sans qu'il soit nécessaire de faire vérifier *toties quoties.*

4° L'intervention de l'infirmière (ou de la supérieure) ne sera nécessaire que pour calmer (si c'était nécessaire) les scrupules ou anxiétés de la malade qui *douterait de l'identité du cas* (avec les cas antérieurs).

Nous *préférons* cette méthode à celle qui consisterait à *déléguer*, en quelque sorte, l'infirmière ou la supérieure pour porter un jugement. Nous pensons que ce jugement est réservé au confesseur, qui peut le porter sur des cas multiples.

A. B.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 10 januarii 1956

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)